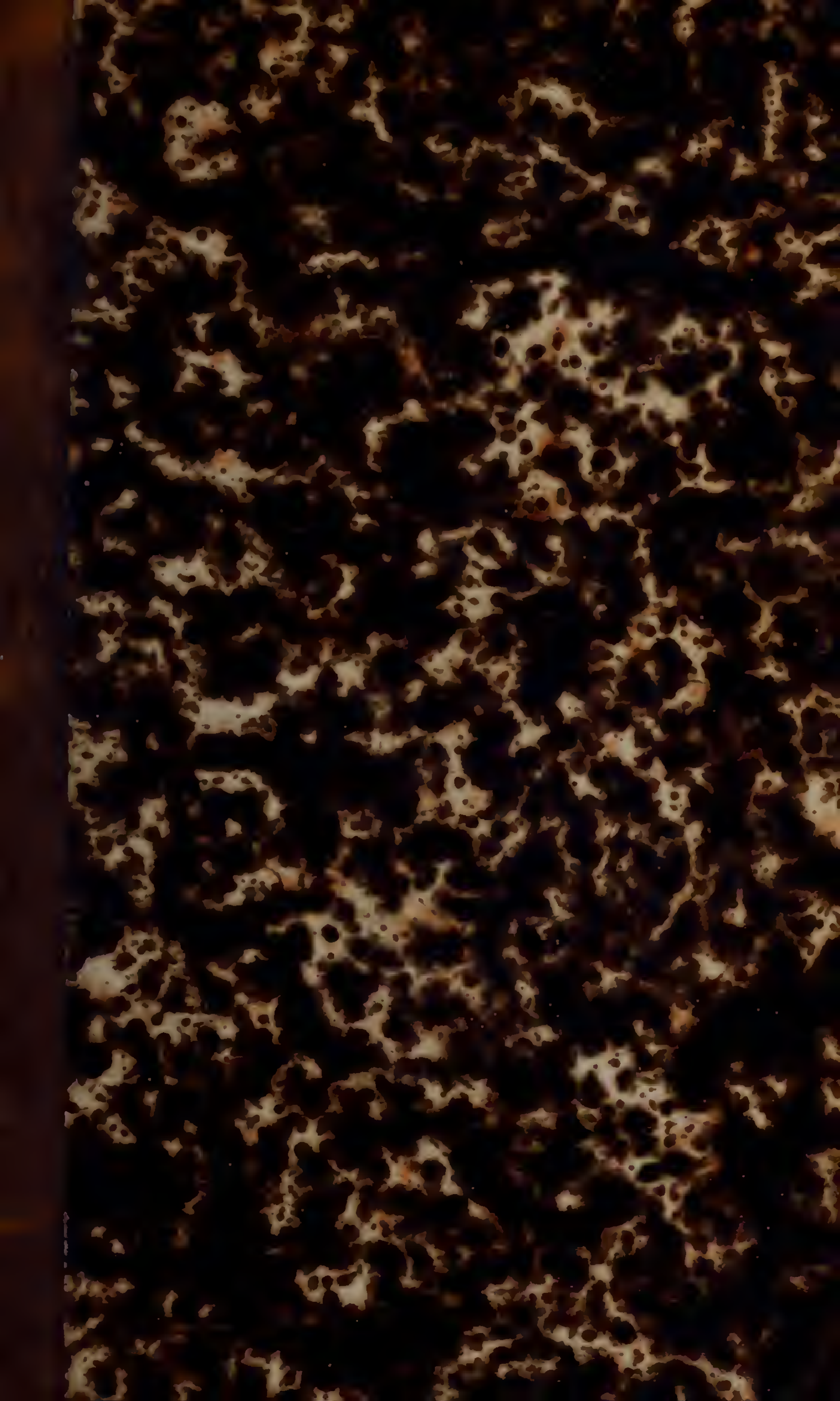



B. WESTERMANN & Co.
NEW YORK
290 Broadway

W. Henry Green
Princeton N. J.

Sept. 4. 1856



AKADEMISCHE VORLESUNGEN

ÜBER

INDISCHE LITERATURGESCHICHTE.

GEHALTEN IM WINTERSEMESTER 18$\frac{51}{52}$

VON

Dr. ALBRECHT WEBER,

DOCENT DES SANSKRIT AN DER UNIVERSITÄT ZU BERLIN, AUSWÄRTIGEM MITGLIED DER K. BAIRISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN MÜNCHEN, ORDENTL. MITGLIED DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT, KORRESPONDIRENDEM MITGLIED DER AMERICAN ORIENTAL SOCIETY.

Nil desperari —
Auch hier wird es tagen!

BERLIN,

FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.

1852.



Die Vorlesungen, die ich hiermit dem engen Kreise meiner Fachgenossen und hoffentlich auch dem weiteren derer übergebe, die sich für literarhistorische Untersuchungen überhaupt interessiren, sind ein erster Versuch, und als solcher natürlich mangelhaft und mannigfacher Ergänzung und Berichtigung fähig. Das in ihnen bearbeitete Material ist zu massenhaft, und die Mittel zu dessen Bewältigung sind im Allgemeinen zu unzugänglich, als dafs nicht für eine geraume Zeit die Forschungen nach der inneren, relativen Chronologie darin — eine andere ist eben nicht möglich — völlig zurückgeschreckt werden mufsten. Auch ich würde eine solche Arbeit nie haben wagen können, hätte die Berliner Königliche Bibliothek nicht das Glück, die schöne Sanskrithandschriftensammlung des Sir R. Chambers zu besitzen, deren vor etwa zehn Jahren von Sr. Excellenz Geheimerath Bunsen vermittelter Ankauf durch die königliche Liberalität Sr. regierenden Majestät, Friedrich Wilhelm IV, der Sanskritphilologie eine neue Bahn gebrochen hat, auf der sie schon rüstig fortgeschritten ist. Im Auftrage der Königl. Bibliothek unternahm ich im Laufe des vorigen Jahres die Verzeichnung dieser Sammlung, als deren Resultat ein ausführlicher Catalog ziemlich gleichzeitig mit diesen Vorlesungen, die etwa als ein Commentar dazu gelten können, erscheint (bei Fr. Nicolai). Ich bin der frohen Hoffnung, dafs mit beiden

Werken, so unvollkommen sie auch vom absoluten Standpunkte aus erscheinen müssen, dennoch der Wissenschaft wohl gedient sein wird.

Wie sehr ich hierbei in der Einzelforschung den Schriften von Colebrooke, Wilson, Lassen, Burnouf, Roth, Reinaud, Stenzler und Holtzmann verpflichtet bin, erwähne ich hier nur im Allgemeinen, da ich am betreffenden Orte mich stets mit aller Ausführlichkeit auf dieselben berufen habe.

Die Form, unter der diese Vorlesungen erscheinen, ist im Wesentlichen dieselbe, unter der sie gehalten wurden, mit Ausnahme mancher stylistischen Aenderungen: so sind insbesondere die Uebergänge und Rekapitulationen, die zum mündlichen Vortrage gehören, theils abgekürzt, theils weggelassen worden: dagegen ist zu den beiläufigen Bemerkungen dabei, die ich hier im Druck als Noten gebe, manches Neue hinzugekommen.

Das Erscheinen des Werkes hat sich leider unmäfsig lange verzögert, da die Lettern erst gegossen werden mufsten. Zur Sicherheit gebe ich die Umschreibungstabelle:

Vokale	a â, i î, u û, ṛi ṛî, ḷi ḷî, e ai, o au
Gutturale	k kh, g gh, ṇ (oder ñg)
Palatale	c ch, j jh, ṇ (oder ñ)
Cerebrale	ṭ ṭh, ḍ ḍh, ṇ
Dentale	t th, d dh, n
Labiale	p ph, b bh, m
Halbvocale	y r l v
Sibilianten	ç sh s h
Visarga ḥ,	Anusvâra ṃ.

Berlin im Juli 1852.

A. W.

INHALT.

Meine Herren!

Gleich im Beginn dieser Vorlesungen befinde ich mich in einer gewissen Verlegenheit, in der nämlich, dafs ich nicht recht weifs, wie ich dieselben nennen soll. Ich kann nicht sagen, dafs sie die indische Literaturgeschichte behandeln sollen, denn sonst müfste ich die sämmtlichen auch die nicht-ârischen Sprachen Indiens berücksichtigen: ich kann auch nicht sagen, dafs sie die indo-ârische Literaturgeschichte zum Gegenstande haben, denn ich müfste dann auch die neu-indischen Sprachen, die sich als dritte Periode der indo-ârischen Sprache entwickelt haben, behandeln: ich kann endlich auch nicht sagen, dafs sie die Sanskrit-Literaturgeschichte darstellen werden, denn in ihrer ersten Periode ist die indo-ârische Sprache noch nicht Sanskrit d. i. Sprache der Gebildeten, sondern noch Volkssprache, während das Volk in der zweiten Periode derselben nicht Sanskrit, sondern prâkritische Dialekte spricht, welche sich gleichzeitig mit dem Sanskrit aus der alten indo-ârischen Volkssprache entwickelt haben. Um Sie nun aber doch nicht etwa von vorn herein im Zweifel darüber zu lassen, was Sie hier von mir zu erwarten haben, bemerke ich, dafs ich nur die Literatur der ersten und der zweiten Periode der indo-ârischen Sprache behandeln werde. Der Kürze wegen behalte ich den Namen: indische Literatur bei.

Auch im Verlauf meiner Vorlesungen werde ich oft genöthigt sein, Ihre Nachsicht zu beanspruchen: der Gegenstand, den sie behandeln, ist einem noch unbebauten Landstrich zu vergleichen, auf dem nur hie und da einige we-

nige Strecken gelichtet sind, während auf den meisten Stellen noch dichter Wald den Einblick und die Aussicht hindert. Es beginnt zwar jetzt sich allmälig zu lichten, aber langsam, zumal da zu den natürlichen Hindernissen, welche sich der Forschung entgegenstellen, noch ein dichter Nebel von Vorurtheilen und vorgefafsten Meinungen hinzukommt, der über der Gegend lagernd sie in Schleier gehüllt hält.

Die indische Literatur gilt allgemein für die älteste, von der wir schriftliche Dokumente besitzen, und das mit Recht, die Gründe aber, die man dafür bisher geltend gemacht hat, sind nicht die richtigen, und es ist in der That zu verwundern, dafs man sich so lange Zeit bei diesen beruhigen konnte. Zunächst führte man die Tradition der Inder selbst dafür an, und hat sich sehr lange Zeit damit zufrieden gegeben: über die Nichtigkeit eines solchen Grundes brauche ich wohl kein Wort zu verlieren. Sodann aber berief man sich auf astronomische Data, welche die Zeit der Veda in etwa 1400 a. Chr. versetzen sollten: — aber diese Data sind angegeben in Schriften, welche offenbar sehr späten Ursprungs sind und können daher sehr wohl Resultat von angestellten Berechnungen sein. Man hat sich weiter auf die eine Zeitrechnung der Buddhisten berufen, wonach im 6ten Jahrh. a. Chr. ein Reformator gegen die brahmanische Hierarchie aufgetreten sein soll, aber die Authenticität jener Zeitrechnung selbst ist noch eine höchst fragliche. Man hat endlich das Zeitalter des ersten systematischen Grammatikers, des Pâṇini, in das 4. Jahrh. a. Chr. verlegt, und davon aus zurückgeschlossen auf die ihm vorausgegangene Literatur-Entwickelung: — aber die Gründe, aus welchen man den Pâṇini in jene Zeit versetzt, sind durchaus schwach und hypothetisch, und können keinesfalls irgend welche feste Basis begründen.

Die Gründe dagegen, aus welchen man mit Fug und Recht die indische Literatur als die älteste zu betrachten hat, von der uns umfassende schriftliche Denkmäler überliefert sind, sind die folgenden.

In den älteren Theilen der Ṛigvedasaṃhitâ erscheint

uns das indische Volk als seſshaft an den nordwestlichen Gränzen Indiens, im Penjab und noch über das Penjab hinaus an der Kubhâ, dem Κωφην in Kabul. Die allmälige Ausbreitung des Volkes von da ab nach Osten hin über die Sarasvatî hinweg, über Hindostan nach dem Ganges zu, läſst sich in den späteren Theilen der vedischen Schriften fast Schritt für Schritt nachweisen. Die Schriften der folgenden Periode, der epischen Zeit, haben es dann mit den Kämpfen der Eroberer Hindostan's unter sich (so das MBhârata) oder mit der weiteren Ausbreitung des Brâhmanismus nach dem Süden hin zu thun (so das Râmâyaṇa). Stellen wir nun hiezu die ersten genaueren Nachrichten, welche wir bei den Griechen, bei Megasthenes[1] nämlich, über Indien finden, so ist es offenbar, daſs zu dessen Zeit die Brâhmanisirung Hindostan's schon vollendet war: zur Zeit des Periplus (s. Lassen Indien I, 150n., Ind. Stud. II, 192) war sogar schon die südlichste Spitze des Dekhan's Sitz eines Cultus der Gemahlin des Çiva. Welch' eine Reihe von Jahren, Jahrhunderten muſs nöthig gewesen sein, um diese unermeſsliche Länderstrecke, bewohnt von wilden, kräftigen Völkerstämmen zu brâhmanisiren!! Man kann hier vielleicht einwerfen, daſs die Völker und Stämme, welche Alexander am Indus vorfindet, ganz auf indischem, nicht auf brahmanischem Standpunkt zu stehen scheinen: das Faktum ist richtig, aber man ist doch nicht berechtigt, daraus irgend welchen Schluſs für Indien selbst zu ziehen, denn diese Völker des Penjab haben sich niemals der brahmanischen Ordnung gefügt und sich stets auf ihrem alten vedischen Standpunkt erhalten, frei und selbstständig, ohne Priesterherrschaft und Kastenthum: darum ist ihnen auch theils redlicher Haſs von ihren weiter gewanderten Stammesbrüdern zu Theil geworden, theils hat deshalb der Buddhismus bei ihnen besonders leichten Eingang gefunden.

1) Der als Gesandter des Seleukus längere Zeit am Hofe des Candragupta verweilte: seine Nachrichten sind uns hauptsächlich in den *Ινδικα* des Arrian (lebte im 2. Jahrh. p. Chr.) erhalten.

Sind somit die Ansprüche der schriftlichen Dokumente der indischen Literatur, deren Anfänge vielleicht noch bis in die Zeit hinanreichen, wo die Indo-Arier noch mit den Persa-Ariern zusammenwohnten, auf ein hohes Alter, schon durch äufserliche, geographische Zeugnisse ganz unbestreitbar begründet, so sind die inneren Gründe dafür, welche sich im Uebrigen aus ihrem Inhalt entnehmen lassen, nicht weniger schlagend. Von den Liedern des Ṛik, in denen der kräftige Geist des Volkes sich in unmittelbarer Frische und Naivetät über sein Verhältnifs zur Natur ausspricht, die Naturgewalten als höhere Wesen verehrt, und ihre gütige Hülfe in ihrem Bereiche anfleht, von diesem Naturdienst, der überall nur die einzelnen Naturerscheinungen zunächst nur als übermenschlich anerkennt, verfolgen wir die religiöse Entwicklung des indischen Volkes in seiner Literatur durch fast alle Stufen hindurch, auf denen überhaupt die religiöse Entwickelung des menschlichen Geistes je gestanden hat. Die sich zunächst als übermenschlich aufdrängenden einzelnen Naturerscheinungen werden allmälig in ihren verschiedenen Kreisen zusammengefafst, das Einheitliche darin wird entdeckt, und man erhält somit eine Zahl göttlicher Wesen, deren jedes in seinem Bereiche schaltend und waltend gebietet, und deren Einflufs man mit der Zeit dann auch auf die entsprechenden Fälle des menschlichen Lebens überträgt, indem man sie selbst gleichzeitig mit menschlichen Attributen und Organen ausrüstet. Die ohnehin schon grofse Zahl dieser natürlichen Götter, dieser Regenten der Naturkräfte, wächst nun allmälig noch durch Abstraktionen, welche ethischen Beziehungen entlehnt sind, und denen man ebenso wie jenen göttliche Kräfte, persönliches Dasein und Wirken beilegt. In diese Vielheit göttlicher Gestalten sucht dann später der forschende Geist eine Ordnung hineinzubringen, indem er sie nach ihren Hauptbeziehungen eintheilt und einander unterordnet: das Princip der Eintheilung dabei ist, wie die Götterbildung selbst, ganz der natürlichen Anschauung entnommen: es sind die Götter, welche am Himmel, welche in der Luft, welche auf der Erde wirken, und als ihre Haupt-

repräsentanten, als ihre Herrscher werden Sonne, Wind und Feuer erkannt. Diese drei erhalten allmälig den Vorrang über alle andern, die nur als ihre Geschöpfe und Diener gelten. Die in den bisherigen Classificirungen erstarkte, vorwärts drängende Spekulation sucht aber nun auch die gegenseitige Stellung dieser drei festzustellen und zu einer Einheit in Bezug auf das höchste Wesen zu gelangen: dies geschieht theils spekulativ, indem man wirklich ein solches höchstes ganz absolutes Wesen, das Brahman, annimmt, gegen welches diese drei wieder nur die Geschöpfe, die Diener sind, theils willkürlich, indem man den einen oder den andern jener drei als den höchsten Gott verehrte. Zunächst scheint der Sonnengott dieser Ehre theilhaftig geworden zu sein, es haben sich wenigstens die Persa-Arier auf diesem Standpunkt erhalten (natürlich ihn weiter ausbildend) und auch in den älteren Theilen der Brâhmaṇa (und diesen, nicht den Saṃhitâs etwa, ist der Avesta in Zeit und Inhalt verwandt) ist der Sonnengott hie und da noch mächtig über die andern Götter (prasavità devânâm), so wie auch im Cultus selbst, der ja so oft das Alte wahrt, davon genug Spuren übrig sind: ja sogar bis in die späteste Zeit hat er sich in der Theorie als „der Brahman" (mascul.) auf dieser Stufe erhalten, obwol in sehr farbloser Weise, da seine Collegen, der Luftgott und der Feuergott durch ihre viel direkteren, fühlbareren Einflüsse sich allmälig vollständig, und zwar in stetem Zwiespalt mit einander, in den Besitz der höchsten Macht gesetzt haben. Ihr Dienst hat dabei eine ausgedehnte Reihe verschiedener Phasen durchgemacht: und ist er es offenbar, den Megasthenes in Hindostan[1] vorfindet und der zur Zeit des Periplus auf einer schon sehr entarteten Stufe bis an die südlichste Spitze des Dekhans vorgedrungen erscheint.

Sind wir nun sonach aus äußeren, geographischen, und

---

1) Nach Strabo p. 711 ward *Διονυσος* (Rudra, Soma, Çiva) auf den Bergen, *Ἡρακλης* (Indra, Vishṇu) in der Ebene verehrt.

inneren, religionsgeschichtlichen, Gründen berechtigt für die indische Literatur ein hohes Alter anzunehmen, so steht es auf der andern Seite schlimm genug, wenn man nach chronologischen Daten für dieselbe sucht. Wir müssen uns bescheiden, dafs ein solches Suchen im Allgemeinen ganz fruchtlos ist, und nur für diejenigen Zweige der Literatur, die auch nach Aufsen bekannt geworden sind, so wie für die jüngsten Jahrhunderte in welchen uns theils die Data der Handschriften, theils die in den Einleitungen oder Schlufsworten der Werke selbst gegebenen Data Anhalt gewähren, ist hierbei auf Erfolg zu rechnen. Im Uebrigen aber ist nur eine innere Chronologie möglich, die sich theils auf den Charakter der Werke, theils auf die darin sich findenden Citate etc. gründet.

Wir haben die indische Literatur in zwei grofse Perioden zu theilen, in die vedische und in die Sanskrit-Periode. Ich wende mich zunächst zu der ersten derselben, der vedischen Periode, und zwar um zuerst ein Gesammtbild derselben vorauszuschicken, ehe ich zu ihren Einzelnheiten übergehe.

ERSTE PERIODE.

DIE VEDISCHE LITERATUR.

Wir haben vier Veda zu unterscheiden: — den Ṛigveda, den Sâmaveda, den Yajurveda (und zwar diesen in zweierlei Gestalt), und den Atharvaveda — innerhalb welcher drei grofsen Abstufungen aus einander zu halten sind: Saṃhitâ, Brâhmaṇam, Sûtram.

Das gegenseitige Verhältnifs dabei ist folgendes:

Die Saṃhitâ[1] des Ṛik ist eine reine Liedersammlung, enthaltend den Liederschatz, den die Inder aus ihren alten Sitzen am Indus mitbrachten, mit welchen sie dort „für sich und ihre Heerden Gedeihen erfleht, die aufgehende Morgenröthe begrüfst, den Kampf des blitztragenden Gottes mit der finstern Macht besungen, und die Hülfe der Himmlischen gepriesen hatten, die in ihren Kämpfen sie rettete.“[2] Die Lieder sind hier geordnet nach den Sängerfamilien, denen man sie zuschreibt. Der Grund der Zusammenstellung dieser Liedersammlung ist also ein rein wissenschaftlicher, so zu sagen,

1) Der Name Saṃhitâ (Sammlung) findet sich erst in den sogenannten Âraṇyaka (spätesten Nachträgen zu den Brâhmaṇa) und in den Sûtra vor: ob im obigen Sinne, ist selbst da noch nicht sicher: die Namen, unter denen die Saṃhitâ in den Brâhmaṇa genannt werden, sind entweder Ṛicaḥ, Sâmâni, Yajûṇshi, oder Ṛigveda, Sâmaveda, Yajurveda, oder Bahvṛicâḥ, Chandogâḥ, Adhvaryavaḥ, oder Trayî Vidyâ, Svâdhyâya, Adhyayanam, auch Veda allein. In den Sûtra findet sich zuerst der Name Chandas speciell für die Saṃhitâs in Anwendung gebracht, so besonders bei Pâṇini, wo aufserdem noch Ṛishi, Nigama, Mantra (?) so verwendet wird.

2) s. Roth zur Lit. und Gesch. der Veda p. 8. Stuttg. 1845.

die Zeit der Redaktion kann demnach möglicherweise, weiter läſst sich nichts sagen, später sein, als die Redaktionszeit der beiden demnächst zu behandelnden Saṃhitâ, welche einem praktischen Bedürfnisse dienen und nothwendig wurden, sobald sich überhaupt ein Cultus mit bestimmtem Ritual zu bilden begann. Die Saṃhitâ des Sâman nämlich, wie die beiden Saṃhitâ des Yajus, führen nur die bei den Ceremonien des Somaopfers und der übrigen Opfer zu recitirenden Ṛic (Verse) und Opfersprüche auf, und zwar geschieht dies, beim Yajus wenigstens wissen wir es mit Sicherheit, in derselben Reihenfolge, in welcher sie praktisch vorkommen. Die Saṃhitâ des Sâman enthält nur Verse, Ṛic, die des Yajus dagegen auch Sprüche in Prosa: erstere, die Ṛic, kehren sämmtlich, mit wenigen Ausnahmen, in der Ṛiksaṃhitâ wieder, so daſs die Sâmasaṃhitâ nichts weiter ist, als ein Auszug der zu dem Somaopfer in Bezug gesetzten Verse aus den Liedern der letzteren. Diese in Sâmasaṃhitâ und Yàjuḥsaṃhitâ sich findenden Ṛic nun erscheinen daselbst aber meist in theilweise sehr veränderter Gestalt, mit bedeutenden Abweichungen von den Lesarten des Ṛik (der Ṛiksaṃhitâ). Dafür ist eine dreifache Erklärung möglich: entweder jene Lesarten sind älter und ursprünglicher als die des Ṛik, insofern sie durch den liturgischen Gebrauch vor Aenderungen geschützt waren, während das einfache Lied als nicht unmittelbar zur heiligen Handlung gehörig, weniger gewissenhaft aufbewahrt wurde: — oder sie sind später als die des Ṛik, und zwar dadurch entstanden, daſs man den eigentlichen Text dem Sinne anbequemen muſste, welchen man dem Verse in seiner Anwendung auf die Ceremonie beilegte: — oder endlich sie sind gleichberechtigt mit den Lesarten des Ṛik, insofern ein und dasselbe Lied je nach den verschiedenen Gegenden und Familien sicher auch manche Varianten darbot, in der Gegend und Familie, wo es entstand, am treusten sich erhielt, in denen, zu welchen es kam, weniger treu. Alle diese drei Erklärungsweisen sind gleich richtig und in gleicher Weise bei jedem

einzelnen Falle im Auge zu haben. Im Besonderen stellt sich das Verhältnifs aber so, dafs die in der Sâmasaṃhitâ vorkommenden Ṛic im Allgemeinen durch ihre alterthümlicheren grammatischen Formen sich als die älteren und ursprünglicheren nachweisen, die in den beiden Saṃhitâ des Yajus dagegen im Allgemeinen eine sekundäre Veränderung erlitten zu haben scheinen. Fälle, die der dritten Erklärungsweise zugehören, finden sich in beiden, in Sâmasaṃhitâ wie in den Yajuḥsaṃhitâ, gleich häufig. Es kann darauf überhaupt nicht genug Gewicht gelegt werden: die Veränderungen, welche die Lieder und Hymnen im Munde des Volkes, von einem zum andern wandernd, erhielten, sind jedenfalls als sehr bedeutend zu erachten: denn an Schrift ist in dieser Epoche nicht zu denken, wohl kaum für die Brâhmaṇazeit, sonst wären die vielen Abweichungen der einzelnen Schulen auch in Bezug auf die Brâhmaṇatexte, wie überhaupt die grofse Zahl verschiedener Schulen (Çâkhâ), schwerlich zu erklären.

Wenn die Lieder des Ṛik, ob ihrer Mehrzahl nach? noch an den Ufern des Indus entstanden sind, so kann ihre endliche Zusammenstellung und Redaktion doch nur in Indien selbst stattgefunden haben: wann? ist freilich schwer zu beantworten. Einzelne Stücke reichen noch in die Zeit des geregelten Kastenwesens hinab, und die Tradition selbst weist uns wohl durch die Namen Çâkalya und Pañcâla Bâbhravya, denen sie eine Hauptthätigkeit für die Feststellung der Ṛiksaṃhitâ zuschreibt, in die Blüthezeit der Videha und Pañcâla, wie ich dies im Verlauf zeigen werde. Die Saṃhitâ des Sâman giebt, als gänzlich dem Ṛik entlehnt, gar keinen Aufschlufs über ihre Entstehungszeit, nur etwa, insofern sie keine Theile aus den späteren Stücken des Ṛik entlehnt, vielleicht einen Fingerzeig dafür, dafs diese damals noch nicht existirten — doch ist dies noch nicht untersucht. Für die beiden Saṃhitâ des Yajus dagegen haben wir in den ihnen eigenthümlichen prosaischen Stücken die entschiedensten Beweise, dafs sie im östlichen Theile Hindostan's,

im Lande der Kurupaṇcâla, entstanden sind, speciell zu einer Zeit als das brahmanische Element schon überwiegend die Herrschaft gewonnen, ob auch noch manchen harten Kampf zu bestehen hatte, und wo jedenfalls die Hierarchie der Brahmanen, das Kastenwesen, schon vollständig herausgebildet waren. Ja wir haben hier sogar vielleicht auch einen äuſseren Anhalt, wonach die vorliegende Redaktion der Saṃhitâ des weiſsen Yajus in das 3. Jahrh. a. Chr. fallen würde. Megasthenes nennt nämlich ein Volk der *Μαδιανδινοι*, deren Namen bei der Hauptschule des weiſsen Yajus, den Mâdhyandina, wiederkehrt: des Weiteren werden wir dies im Verlauf besprechen.

In diese Zeit der erlangten Herrschaft des Brâhmanismus fällt nun auch die Entstehung der Atharvasaṃhitâ, die im übrigen der Ṛiksaṃhitâ vollständig analog dasteht und den Liederschatz dieser brahmanischen Zeit enthält. Manche Lieder darin finden sich in dem letzten, spätesten, Buche der Ṛiksaṃhitâ wieder, in dieser als späteste Eindringliche der Redaktionszeit, in jener als ganz berechtigter und eigener Ausdruck der Gegenwart. Der Geist beider Sammlungen ist freilich ein ganz anderer, im Ṛik webt ein lebendiges Naturgefühl, eine warme Liebe zur Natur, im Atharvan dagegen herrscht nur scheue Furcht vor deren bösen Geistern, und ihren Zauberkräften: dort stand das Volk eben noch in freier Selbstthätigkeit und Ungebundenheit da, hier ist es in die Fesseln der Hierarchie und des Aberglaubens gebannt. Es sind übrigens auch in der Atharvasaṃhitâ sicher sehr alte Stücke enthalten, vielleicht solche die mehr dem eigentlichen Volke, den niederen Schichten desselben, angehörten, während die Lieder des Ṛik mehr den Geschlechtern anzugehören scheinen[1]. Uebrigens haben die Lieder des Atharvan lange zu kämpfen gehabt, ehe sie als vierter Veda anerkannt wurden. In den älteren

1) Im Widerspruch zu dieser auf einzelne Stellen darin gegründeten Vermuthung stünde aber allerdings der Name Atharvâṅgirasas, den diese Saṃhitâ führt, wonach sie im Gegentheil den ältesten und edelsten Geschlechtern der Brâhmaṇa angehören würde. Ich habe aber schon anderswo die Muthmaſsung aufgestellt, daſs dieser Name nur eine bloſse Assumption sei, um eben dem Inhalte eine gröſsere Weihe zu verleihen, s. Ind. Stud. I, 295.

Theilen der Brâhmaṇa des Ṛik, Sâman und Yajus wird ihrer noch nicht gedacht, sie entstanden ja erst, gleichzeitig damit, erst in den späteren Theilen werden sie genannt.

Wir kommen nun zur zweiten Stufe der vedischen Literatur, zu den Brâhmaṇa.

Im Allgemeinen lässt sich der Charakter der Brâhmaṇa[1] so bezeichnen, dafs sie die Verbindung der Opferlieder und Sprüche mit der Opferhandlung zum Zwecke haben, theils die direkte gegenseitige Beziehung derselben — und insofern geben sie zugleich das jedesmalige Ritual in seinen Einzelnheiten an, theils ihre symbolische Beziehung auf einander — und insofern sind sie entweder direkt erklärend und analysirend, den Spruch in seine einzelnen Theile zerlegend, oder aber jene Verbindung in dogmatischer Weise traditionell oder spekulativ begründend. Wir finden somit in ihnen die für uns ältesten Ritualvorschriften, die ältesten sprachlichen Erklärungen, die ältesten traditionellen Erzählungen und die ältesten philosophischen Spekulationen. Dies ist im Allgemeinen der Grundcharakter von allen Werken dieser Art, doch sind sie im Einzelnen sehr verschieden von einander, je nachdem sie sich mehr nach der einen oder andern Richtung hinneigen, und resp. je nachdem sie dem einen oder anderen Veda zugehören. Der Zeit nach gehören sie sämmtlich in die Uebergangsperiode aus der vedischen Gesittung und Bildung in die brahmanische Denkweise und Lebensordnung, sie vermitteln eben diesen Uebergang, und stehen die einen mehr am Anfange, die andern mehr am Schlusse desselben.[2]

---

1) Das Wort bezeichnet „das sich auf das Gebet, brahman, beziehende": Brahman selbst theils hervorziehend, theils physisch also hervorbringend, schaffend, theils psychisch also emporhebend, erhebend, stärkend. Das erste Vorkommen des Namens Brâhmaṇa in obigem Sinne findet sich in dem dreizehnten Buch des Brâhmaṇa des weissen Yajus: wenn nämlich von einer ceremoniellen oder anderen Bestimmung die dogmatische Erklärung bereits früher gegeben war, so heisst es daselbst tasyoktam brâhmaṇam „ihr Brâhmaṇa ist schon gesagt", während es in den früheren Büchern bei solchen Fällen „tasyoktâ bandhuḥ" heisst „ihre Verbindung ist schon gesagt". — In den Sâmasûtra wird neben Brâhmaṇa auch Pravachana dem Commentar nach, in gleichem Sinne gebraucht; auch erwähnen sie Anubrâhmaṇa, ein Wort, das sich sonst nur bei Pâṇini findet.

2) Pâṇini nennt IV. 3. 105 direkt „ältere (purâṇaprokta) Brâh-

Hervorgegangen sind die Brâhmaṇa aus den Anschauungen einzelner Weisen, die sich traditionell mittheilten und in ihren Familien, wie von ihren Schülern, theils aufbewahrt, theils weiter ergänzt wurden. Je gröfser die Zahl dieser einzelnen Traditionen wurde, desto dringender ward auch das Bedürfnifs, sie mit einander in Einklang zu setzen. Solche mehres dergl. zusammenfassende Umarbeitungen, wobei stets die Herkunft der einzelnen Ansichten über jeden Gegenstand auf ihren ursprünglichen Vertreter hingeleitet ward, geschahen allmälig in den verschiedenen Landstrichen durch einzelne besonders dazu befähigte Männer, sei es dafs nun diese Umarbeitungen zu einem Ganzen, diese Redaktionen, schon wirklich schriftlich aufgefafst, sei es dafs auch sie nur noch mündlich überliefert wurden. Für letzteres möchte das sprechen, dafs wir von demselben Werke hie und da zwei im Einzelnen ganz verschiedene Texte finden: sicher ist freilich hier nichts zu bestimmen, da auch hier eine ursprüngliche Grundverschiedenheit oder resp. eine neue Bearbeitung vorliegen könnte. Es war nun übrigens natürlich, dafs jene Redaktoren vielfach mit einander in Widerspruch und Gegensatz geriethen, daher wir hie und da eine nicht geringe Animosität gegen die, welche dem Verfasser heterodox sind, zu bemerken haben. Der überwiegende Einflufs, den allmälig einzelne dieser Werke über die andern gewannen, sei es, dafs er durch die innere Tüchtigkeit bedingt war, oder dadurch, dafs ihr Verfasser dem hierarchischen Geiste mehr zusagte, als jene, hat es nun[1] leider bewirkt, dafs nur sie uns erhalten blieben, während die Werke, welche die in ihnen bekämpften Ansichten vertraten, grofsentheils verschwunden sind. Vielleicht findet sich noch hie und da in Indien ein Bruchstück vor, im Allgemeinen aber ist hier, wie überall in der indischen

---

maṇa," im Gegensatz, wozu sich natürlich zu seiner Zeit „neuere" (tulyakâla, wie der Scholiast sagt) befunden haben müssen.

1) Auch die Schwierigkeit der Aufbewahrung ist dabei bedeutend in Anschlag zu bringen, da ja damals entweder noch gar keine Schrift da war, oder dieselbe wenigstens jedenfalls nur selten zur Anwendung kam.

Literatur, der beklagenswerthe Umstand eingetreten, dafs die endlich den Sieg behaltenden Werke ihre Vorgänger fast vollständig verdrängt und vernichtet haben. Indessen ist die Zahl der vorhandenen Brâhmaṇa verhältnifsmäfsig noch ziemlich bedeutend, was wir offenbar dem Umstande zu danken haben, dafs sie sich je an verschiedene Veda anschliefsen, und zwischen den Familien, in welchen sich das Studium der einzelnen Veda erblich fortpflanzte, stets eine Art Eifersüchtelei geherrscht hat, so dafs wenigstens für einen jeden Veda diejenigen Werke, welche allmälig dafür die höchste Auktorität erhielten, bewahrt worden sind, obgleich die praktische Bedeutung der Brâhmaṇa allmälig immer mehr verloren und auf die Sûtra etc. überging. Zu den so verloren gegangenen Brâhmaṇa, resp. auch Recensionen der Saṃhitâ, gehören die der Vâshkala, Paiṅgin, Bhâllavin, Çâṭyâyanin, Kâlabavin, Lâmakâyanin, Çâmbuvi, Khâḍâyanin, Çâlaṃkâyanin, die wir in den hieher gehörigen Werken verschiedentlich citirt finden: ferner alle die im gaṇa Çaunaka (P. IV, 3, 106) genannten Chandas (Saṃhitâ), deren Namen nicht einmal anderswo citirt werden.

Was die Brâhmaṇa der einzelnen Veda betrifft, so ist der Unterschied derselben wesentlich folgender: die Brâhmaṇa des Ṛik geben bei Darstellung des Rituals im Allgemeinen nur diejenigen Obliegenheiten an, welche dem Hotar zukommen, dem Recitirer der Ṛic, der aus den verschiedenen Hymnen je die für die besondere Gelegenheit passenden Verse als deren Çastram (Canon) zusammenzustellen hat: die Brâhmaṇa des Sâman beschränken sich auf das dem Udgâtar, dem Sänger der Sâman, Obliegende, und die des Yajus auf das, was dem Adhvaryu, dem eigentlich handelnden Opferpriester zukömmt. Wenn nun in den Brâhmaṇa des Ṛik die Reihenfolge der Handlung im Ganzen gewahrt bleibt, die Reihenfolge aber, in welcher die Hymnen in der Ṛiksaṃhitâ stehen, gar nicht beachtet wird, ist dies Verhältnifs bei den Brâhmaṇa des Sâman und Yajus, deren Saṃhitâ ja eben schon der rituellen Reihenfolge

angepafst sind, dem entsprechend ein anderes: und zwar stellt es sich so, dafs das Brâhmaṇa des Sâma sich nur selten auf Erklärung der einzelnen Verse einläfst, dagegen das Brâhmaṇa des weifsen Yajus fast als ein fortlaufender dogmatischer Commentar zu der Saṃhitâ desselben zu betrachten ist, deren Reihenfolge es so strikt bewahrt, dafs wir, falls es einen Vers oder mehre derselben ausläfst, daraus vielleicht zu schliefsen berechtigt sind, dafs dieselben damals noch nicht in der Saṃhitâ standen: für einige von denjenigen Büchern der Saṃhitâ, welche derselben nach der ursprünglichen Redaktion später noch zugefügt wurden, ist auch ein Nachtrag zum Brâhmaṇa hinzugefügt, so dafs dasselbe statt 60 Adhyâya, wie dies früher der Fall gewesen zu sein scheint, nun deren 100 enthält. Das Brâhmaṇa des schwarzen Yajus ist, wie wir unten sehen werden, von der Saṃhitâ desselben nur der Zeit, nicht dem Inhalte nach verschieden, es ist ein Nachtrag dazu. Das Brâhmaṇa des Atharvan ist vor der Hand noch unbekannt, obschon Handschriften davon in England sich vorfinden.

Der gemeinsame Name der Brâhmaṇa-Literatur ist Çruti, Gehör d. i. was Gegenstand des Gehörs, des Vortrags, der Lehre ist und wird dadurch der gelehrte, also exklusive Charakter derselben schon zur Genüge angedeutet, wie sich denn auch oft genug in diesen Werken selbst die Warnung findet, ihre Kunde keinem Ungeweihten anzuvertrauen. Der Name Çruti findet sich zwar noch nicht in ihnen selbst, erst in den Sûtra, wird aber durch den in ihnen häufigen, entsprechenden Gebrauch des Verbum's çru vollständig gerechtfertigt.

Was nun die Sûtra[1], die dritte Stufe der vedischen

---

1) Das Wort Sûtra findet sich in dieser Bedeutung zuerst im Madhukâṇḍa, einem der spätesten Nachträge zum Brâhmaṇam des weifsen Yajus vor, sodann in den beiden Gṛihyasûtra des Ṛik, endlich bei Pâṇini: es bedeutet Faden, Band (cf. lat. suere). Darf man hierin etwa einen analogen Ausdruck für unser „Band“ finden? dann wäre der Name von dem Zusammenheften der Blätter zu verstehen und würde nothwendig das Bestehen der Schrift voraussetzen (etwa ebenso wie das zuerst bei Pâṇini sich findende Grantha?). Die Unter-

Literatur betrifft, so beruht dieselbe im Ganzen wesentlich auf den Brâhmaṇa und ist als eine nothwendige Ergänzung, als ein Fortschreiten auf dem in diesen betretenen Wege der Schematisirung und Formalisirung anzusehen. Während die Brâhmaṇa sich zum Zweck der Erklärung und Begründung etc. des Opfers stets nur auf einzelne Fälle des Rituals, der Exegese, der Tradition, der Spekulation einlassen und ihnen eine reiche Fülle dogmatischer Bearbeitung zutragen, stellen es sich die Sûtra zum Zweck, alles darauf Bezügliche zusammenzufassen. Die Masse des Stoffes wurde zu grofs, über die Einzelnheiten war man theils in Gefahr die Totalität zu verlieren, theils ward es allmälig unmöglich alle die verschiedenen Erscheinungen neben einander zu besprechen. Die Breite der Darstellung in den Einzelnheiten mufste einer kurzen Uebersicht der Gesammtheit dieser Einzelnheiten weichen: bei der grofsen Masse derselben war aber die möglichste Kürze nöthig, um das Gedächtnifs nicht zu sehr zu beschweren, eine Kürze, welche übrigens sehr gedrängt und änigmatisch ausgefallen ist und zwar um so mehr, je selbstständiger die Sûtra-Literatur ward, je mehr man sich der daraus entspringenden Vortheile bewufst wurde: je älter daher ein Sûtram, desto verständlicher ist es, je räthselhafter, desto jüngeren Ursprung bekundend[1].

---

suchung über den Ursprung der indischen Schrift ist leider immer noch sehr im Argen (die ältesten Inschriften gehen nach Wilson nur bis in das 2. Jahrh. a. Chr. zurück): Nearch indefs erwähnt sie bekanntlich schon, und seine Zeit pafst im Ganzen recht gut zu derjenigen, in welche wir wohl im Allgemeinen die Entstehung der Sûtra zu versetzen haben. Da nun aber die Sûtra hauptsächlich für das Gedächtnifs bestimmt waren, was sich aus ihrer Form ergiebt, und diese zum Theil erklärt, so könnte man daraus allerdings einen sehr wesentlichen Einwurf gegen die eben vorgeschlagene Etymologie herleiten, und im Gegentheil etwa die Bedeutung „Leitfaden" als die zu Grunde liegende annehmen?? Aehnlich ungewissen Resultats läfst uns die Etymologie noch bei einem andern Worte, das hierher gehört, bei Axara „Silbe." Dies Wort kommt in dieser Bedeutung in der Saṃhitâ des Ṛik (oder Sâman), wie es scheint, noch nicht vor, bedeutet darin vielmehr überall „unvergänglich." Die Bedeutung „Silbe" nun, die sich zuerst in der Saṃhitâ des Yajus findet, könnte eben mit dieser Urbedeutung etwa durch den Begriff der Schrift vermittelt sein? Das Schreiben ist eben gleichsam ein Unvergänglichmachen der sonst flüchtig verwehenden Silben und Worte. Oder sollte der Begriff des unvergänglichen λογος zu Grunde liegen??

1) Pâṇini (IV, 3, 105) unterscheidet wie bei den Brâhmaṇa, so auch

Keineswegs indefs stützt sich die Literatur der Sûtra auf die Brâhmaṇa allein, da diese im Allgemeinen doch zu sehr das Opferritual hervorheben, und führt denn auch in der That nur ein besonderer Theil der Sûtra, die sogenannten Kalpasûtra nämlich, welche eben nur dieses Opferritual behandeln, speciell auch den Namen Çrautasûtra, „solche welche auf die Çruti gegründet sind.“ Für die Grundlagen der übrigen Sûtra dagegen müssen wir uns noch anderweitig umthun.

Neben den Çrautasûtra tritt uns zunächst eine zweite Klasse ritueller Sûtra entgegen, die sogenannten Gṛihyasûtra, welche die häuslichen Ceremonien behandeln, die bei der Geburt (und vor ihr), bei der Verheirathung, sowie bei (und nach) dem Tode zu feiern sind: diese Werke zeigen schon durch ihren Namen auf ihre Quelle hin, insofern sie aufser Gṛihyasûtra auch den Namen Smârtasûtra führen, „solche, welche auf die Smṛiti gegründet sind.“ Smṛiti, Gedächtnifs, d. i. was Gegenstand des Gedächtnisses ist, kann sich von Çruti, Gehör, d. i. was Gegenstand des Gehörs ist, offenbar nur so unterscheiden, dafs Ersteres ohne Weiteres, ohne besondere Lehre und Vorkehrungen sich dem Gedächtnisse einprägt: es gehört Allen, dem ganzen Volke an, wird von dem Bewufstsein Aller getragen und hat eben nicht nöthig, besonders gelehrt zu werden. Sitte und Recht sind allgemeines Eigenthum, Allen zugänglich, das Ritual dagegen, zwar allerdings ursprünglich ebenso aus dem allgemeinen Bewufstsein entstanden, bildet sich durch die Spekulationen und Eingebungen Einzelner in seinen Einzelnheiten aus und bleibt somit das Eigenthum Weniger, die, durch die äufseren Umstände begünstigt, es verstehen, dem Volke die gehörige Scheu vor der Wichtigkeit und resp. Heiligkeit dieser ihrer Institutionen einzuflöfsen. Damit ist indessen nicht gesagt, dafs nicht auch die Smṛiti, Sitte und Recht, allmälig gewaltige Veränderungen erfuhren. Das einwandernde Volk hatte im grofsen

---

bei den Kalpa, d. i. Kalpasûtra, die von den Alten herrührenden von denen die seiner eignen Zeit näher stehen.

Ganzen viel zu viel mit der Bekämpfung der Ureinwohner zu thun, als dafs es sich mit anderen Dingen beschäftigen konnte: seine ganze Energie mufste zunächst darauf gerichtet sein, sich zu behaupten. Als dies gelungen und der Widerstand gebrochen war, da wachte es eines Morgens auf und sah sich in den Händen anderer Feinde, bei weitem mächtigerer, gebunden und gefesselt: oder vielmehr es wachte gar nicht wieder auf, die körperliche Kraft war zu lange, zu ausschliefslich zum Nachtheile der geistigen geübt und verwendet worden, so dafs die geistige allmälig ganz geschwunden war. Mit diesen Feinden aber ging es so zu. Die Kenntnifs der alten Lieder, mit denen man in den alten Sitzen die Naturgewalten verehrt hatte, die Kenntnifs des daran sich knüpfenden Rituals war immer ausschliefslicher das Eigenthum derer geworden, deren Vorväter etwa jene Lieder erfanden, und in deren Geschlechte sich dann die Kunde davon erblich fortgepflanzt hatte. In ihren Händen blieben auch die Traditionen, die sich daran knüpften und zu ihrer Erklärung nöthig waren. Die Fremde aber umgiebt das aus der Heimath Mitgebrachte mit einem heiligen Zauber, und so kam es, dafs diese Sängerfamilien zu Priesterfamilien wurden, deren Einflufs sich immer mehr kondensirte, je ferner das Volk seiner Heimath zog, je mehr Kämpfe es nach Aufsen zu bestehen hatte, und je mehr es daher seiner alten Einrichtungen vergafs. Die Bewahrer des altväterlichen Herkommens, der alten Götterverehrung traten immer mehr in den Vordergrund, wurden zu Repräsentanten derselben, ja zuletzt zu Repräsentanten des Göttlichen selbst, denn sie haben ihre Stellung in einer Weise benutzt und eine Hierarchie begründet, die beide ihres Gleichen in der Welt nicht haben und die ihnen wohl auch schwerlich in einem solchen Grade gelungen wären, trat nicht der entnervende Einflufs hinzu, welchen das Clima und die Natur Hindostan's auf das dessen ungewohnte und dadurch verführte Volk ausgeübt hat. Auch die Familien der kleinen Könige, welche früher das Volk in seinen einzelnen Stämmen beherrscht hatten, nahmen in den in Hindostan sich

mit Nothwendigkeit bildenden gröfseren Reichen ebenfalls eine bevorzugte Stellung ein, aus ihnen entstand die Kriegerkaste. Das eigentliche Volk endlich, die Viç, Ansiedler, ward zwar selbst zu einer dritten Kaste zusammengeschmiedet, behielt aber seinerseits natürlich Vorrechte über die vierte Kaste, die Çûdra, welche aus verschiedenen Theilen zusammengemischt sind, und zwar theils vielleicht aus einem ârischen Stamme bestanden, der früher schon sich in Indien niedergelassen hatte, theils aus den wirklichen Ureinwohnern selbst[1], theils endlich aus allen denjenigen Gliedern des eingewanderten Volkes oder ihrer westlichen Stammesgenossen, die sich der neuen brahmanischen Ordnung nicht fügen wollten. Die königlichen Geschlechter, die Krieger, die so lange es galt, das Volk seiner Rechte zu berauben, sich tapfer zu den Priestern gehalten haben werden, wollten sich, nachdem das Werk vollendet war, gegen ihre bisherigen Bundesgenossen erheben, und das Joch, das dieselben auch ihnen auferlegten, abschütteln, das war aber vergeblich, der Colofs stand zu mächtig. Nur noch dunkle Sagen, einzelne Andeutungen sind uns in den späteren Büchern erhalten, von den verruchten Händen, welche es wagten die geheiligte gottgeweihte Majestät der Brahmanen anzutasten, sie berichten aber auch zugleich von den schrecklichen Strafen, die jenen Gottlosen dafür zu Theil wurden. Manch ein Barbarossa ist da verschollen und verklungen!

Die Smârtasûtra nun, welche zu dieser Abschweifung Veranlassung gaben, stehen im Allgemeinen schon vollständig auf dem Standpunkte des Brahmanismus und rühren, sei es als Aufzeichnungen, sei es blos als traditionelle Zusammenfassungen, jedenfalls wohl erst aus einer Zeit her, wo man schon in Gefahr stand, von der Smṛiti, der theuren Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, mehr zu verlieren, als man wünschte. Wenn sich nun auch diese letztere, wie wir eben sahen, allerdings schon in diesen einzelnen Geschlechtern selbst, durch den Einflufs der Brahmanen bedeutend mo-

---

1) Die sich schon durch ihre Farbe von den drei andern Kasten unterschieden, daher der Name Varṇa, Farbe, für Kaste.

dificirt hatte, so machte sich dieser Einfluſs doch hauptsächlich nur in Bezug auf die staatlichen Beziehungen geltend, während die häuslichen Sitten und Gebräuche sich in ihrer alten Form unangetastet erhielten, so daſs diese Werke einen reichen Schatz höchst alterthümlicher Vorstellungen und Anschauungen bergen. Wir haben übrigens in ihnen auch die Anfänge der indischen Rechtsliteratur zu erkennen, deren Inhalt ja zum Theil dem ihrigen vollständig entspricht, und deren Verfasser meist mit denen der Gṛihyasûtra gleiche Namen tragen. Zu den eigentlich rechtlichen Theilen der Gesetzbücher, dem Civilrecht, Kriminalrecht und Staatsrecht finden sich allerdings nur wenig Anknüpfungspunkte in ihnen: dieselben sind wohl überhaupt erst dann zusammengestellt worden, als ihnen wirklich eine dringende Gefahr drohte und ihre Sicherstellung dadurch nothwendig bedingt ward. Die Gefahr des allmäligen Hinsterbens war hier bei der steten Thätigkeit der treibenden Faktoren nicht so bald, wie bei den dem häuslichen Kreise zugehörigen Gebräuchen, zu befürchten, wohl aber die mächtigen Angriffe, welche der allmälig erstarkte Buddhismus gegen die brahmanische Staatsordnung richtete, der Buddhismus, der anfänglich rein aus theoretischer Heterodoxie in Bezug auf das Verhältniſs der Materie zum Geist u. dgl. Fragen hervorgegangen, mit der Zeit aber praktischen Fragen der Religion, des Cultus zugewendet, das ganze Bestehen des Brahmanismus in Frage setzte, insofern sich die Kriegerkaste und die unterdrückten Classen des Volkes überhaupt seiner bedienten, um das übermächtige Joch der Priesterkaste abzuwerfen. Die Nachricht des Megasthenes, daſs die Inder seiner Zeit nur ὑπὸ μνήμης „aus dem Gedächtniſs" Recht sprachen, halte ich somit für vollständig richtig, und die Auffassung, daſs μνήμη hier nur miſsverständliche Uebersetzung von Smṛiti in der Bedeutung von Smṛiti-çâstra „Lehrbuch der Smṛiti" sei, für unbegründet[1]. Wohl aber mag sich bald darauf aus dem eben erwähnten Grunde,

1) Am besten ist diese letztere Auffassung dargestellt bei Schwanbeck Megasthenes p. 50, 51.

in Folge der Erstarkung des Buddhismus zu einer antibrahmanischen Religion, das Verhältnifs geändert haben, und ein Manu's Gesetzbuch z. B. (mit Zugrundelegung des Mânavam Gṛihyasûtram) zusammengestellt worden sein. Es gehört dasselbe aber nicht mehr in den Schlufs der vedischen Periode, sondern in den Anfang der folgenden.

Wie wir für die Gṛihyasûtra neben den Brâhmaṇa, in denen nur gelegentlich hie und da Anknüpfungspunkte dazu sich finden, eine selbstständige Grundlage in der Smṛiti gefunden haben, so wird uns dasselbe auch in Bezug auf die Sûtra sprachlichen Inhalts gelingen, und zwar finden wir sie dafür in der Recitation der Lieder und Sprüche beim Opfer. Wenn sie hiernach auf gleicher Stufe mit den Brâhmaṇa, die ja demselben Grunde ihren Ursprung verdanken, stehen, so können wir dies doch blos auf die ihnen nothwendig lange Zeit vorhergegangenen, weil durch sie vorausgesetzten, Anschauungen über sprachliche Verhältnisse beziehen, nicht auf sie selbst, insofern uns in ihnen schon das Resultat solcher Einzeluntersuchungen zusammengefafst vorliegt. Es lag auch offenbar zunächst viel näher, dafs man sich über das Verhältnifs des Gebetes zum Opfer klar zu werden suchte, als dafs man die Gestalt des Gebetes selbst zum Gegenstande der Untersuchung machte. Je heiliger aber die Handlung wurde, je mehr sich allmälig der Cultus kondensirte, desto gröfser ward auch die Wichtigkeit der dazu gehörigen Gebete und ihr Anspruch auf möglichste Sicherstellung und Reinheit. Das nächste, was dafür zu thun war, blieb die Festsetzung des Textes der Gebete, sodann die Richtigkeit der Aussprache und Recitation, endlich die Bewahrung der Tradition über ihre Entstehung. Erst mit der Zeit und allmälig, als ihr wörtlicher Sinn dem vorgerückten Sprachbewufstsein mehr entfremdet wurde — und dies war bei den damit vertrauten Priestern natürlich viel später der Fall, als bei dem übrigen Volke, — galt es auch für die Feststellung und Sicherung dieses Sinnes Sorge zu tragen. Um alle diese Zwecke zu erreichen, mufsten sich diejenigen,

welche damit am meisten vertraut waren, zum Unterricht der übrigen bequemen, und es entstanden somit um sie herum Kreise von fahrenden Schülern, die von dem Einen zum Andern pilgerten, je nachdem sie durch den Ruf besonderer Gelehrsamkeit angezogen wurden. Es beschränkten sich diese Untersuchungen natürlich nicht blos auf sprachliche Gegenstände, sondern sie umfafsten eben den ganzen Kreis der brahmanischen Theologie, sich in gleicher Weise auch auf den Cultus, die Dogmatik, die Spekulation erstreckend, die ja alle innigst mit einander verwebt waren. Wir müssen jedenfalls ein sehr reges, geistiges Leben unter den Brahmanen jener Zeit annehmen, an dem sogar auch ihre Frauen thätigen Antheil nahmen, und in welchem wir einen Grund mehr für die Superiorität zu suchen haben, welche sie über die übrigen Klassen des Volkes erhielten und ausübten. Uebrigens schlossen sich auch die Krieger nicht von diesen Untersuchungen aus, besonders nachdem sie erst etwas Ruhe gegen die äufseren Feinde erlangt hatten. Wir haben hier ein treues Abbild der scholastischen Periode des Mittelalters: Könige, deren Höfe den Mittelpunkt des geistigen Lebens bilden, Brahmanen, welche in regem Wetteifer die Untersuchungen über die höchsten Fragen führen, welche der Menschengeist aufzustellen vermag, Frauen, die in begeistertem Entzücken sich in die Geheimnisse der Spekulation vertiefen, den erstaunten Männern durch die Tiefe und Erhabenheit ihrer Anschauungen imponiren, und in, der Beschreibung nach, somnambulistischem Zustande die ihnen vorgelegten Fragen über heilige Gegenstände lösen. Wie freilich diese Lösung beschaffen ist, und wie hoch man überhaupt den Werth dieser ganzen Untersuchungen zu stellen hat, ist eine andere Sache. Haben doch auch die scholastischen Spitzfindigkeiten keinen absoluten Werth und ist ja überhaupt nur das Ringen und das Streben dasjenige, was den Charakter einer jeden dergl. Periode adelt.

Der Gewinn nun, den diese Zeit für die sprachlichen Untersuchungen gehabt hat, ist ein sehr bedeutender. Zu-

nächst haben wir ihr die Feststellung des Textes der Gebete, resp. der einzelnen Saṃhitâ, die Redaktion derselben zu danken. Es wurden dafür allmälig sehr ausgedehnte Vorkehrungen getroffen und sind über das Studium, den Pâṭha, derselben, so wie über die verschiedene Aufbewahrung derselben — in der Schrift? oder im Gedächtnifs? beides ist möglich, — so specielle Vorschriften gegeben, dafs allerdings seit dieser Zeit eine Veränderung des Textes (Einschiebungen ausgenommen) fast ganz unmöglich ist. Diese Vorschriften darüber, wie über die Aussprache der Worte und die Recitation derselben, liegen uns vor in den Prâtiçâkhyasûtra, Schriften, welche erst ganz neuerdings bekannt geworden sind[1]. Ein solches Prâtiçâkhyasûtra schliefst sich stets nur an die Saṃhitâ eines Veda an, umfafst aber alle Schulen derselben: es giebt die allgemeinen Bestimmungen über die Natur der Laute darin, über die darin beobachteten euphonischen Regeln, über den Accent und seine Modifikationen, über die Modulation des Tones etc., aufserdem sind aber auch alle einzelnen Fälle, in welchen eigenthümliche lautliche oder dergleichen Veränderungen beobachtet werden, namhaft gemacht und haben wir somit ein vortreffliches kritisches Hülfsmittel für die Gestalt des Textes einer jeden Saṃhitâ zu der Zeit, wo ihr Prâtiçâkhyam verfafst worden ist: finden sich in irgend einem Theile derselben besondere lautliche Eigenthümlichkeiten, ohne dafs dieselben im Prâtiçâkhya angegeben sind, so haben wir darin wohl einen sichern Beweis, dafs jener Theil damals noch nicht zur Saṃhitâ gehörte. Die Vorschriften über das Recitiren des Veda, d. i. der Saṃhitâ desselben[2], in den Schulen, mit Wiederholung der einzelnen Worte in verschiedenen Verknüpfungen, gewähren ein höchst anschauliches Bild der Sorgfalt, mit welcher man dieses Studium betrieb.

Auch für die Metrik ist uns hier reiches Material über-

---

1) Durch Roth in seinen Abhandlungen zur Literatur und Geschichte des Veda p. 53 ff. (übersetzt im Journ. of the As. Soc. of Bengal 1848 p. 6 ff.).

2) Streng genommen sind eben nur diese: Veda.

liefert. Das Bewuſstsein der metrischen Gesetze muſs natürlich den Sängern der Lieder selbst eingewohnt haben. Wir finden aber auch die technischen Namen einzelner Metra schon in den späteren Liedern des Ṛik hie und da genannt: in den Brâhmaṇa werden die wunderlichsten Spielereien damit getrieben, und ihre Harmonie in mystischer Weise mit der Harmonie der Welt in Verbindung gesetzt, als der Grund derselben angegeben. Ihr Rhythmus ergötzte den naiven Sinn dieser Denker zu sehr, als daſs er ihnen nicht zu dergleichen Symbolisirungen hätte mit Nothwendigkeit Anlaſs geben müssen. Die weitere Entwicklung der Metrik gab dann auch den Anstoſs, ihre Gesetze specieller zu untersuchen, und diese Untersuchungen sind uns theils in Sûtra bewahrt, welche direkt die Metrik behandeln (z. B. Nidânasûtram), theils in den Anukramaṇî, einer eigenthümlichen Gattung von Werken, welche, die Reihenfolge einer jeden Saṃhitâ beobachtend, Dichter, Metrum und Gottheit eines jeden Liedes oder Gebetes aufführen, übrigens wohl erst einer noch späteren Stufe, als die meisten Sûtra angehören mögen, einer Zeit, wo der Text einer jeden Saṃhitâ nun schon in seiner Endredaktion vorlag, und zwar in der bei dieser zum Behuf der Regelung des Studiums beliebten Eintheilung in gröſsere und kleinere Abschnitte: die kleinsten Abschnitte bildeten das jedesmalige Pensum des Schülers. — Die Bewahrung der Tradition über die Verfasser und die Entstehung der Gebete hängt zu innig hiemit zusammen, als daſs ich sie von den sprachlichen Sûtra trennen könnte, obwohl sie einer ganz andern Classe von Werken den Ursprung gegeben hat. Die ältesten dergleichen Traditionen finden sich, wie bemerkt, in den Brâhmaṇa selbst, wo auſserdem auch noch Sagen über die Entstehung und den Urheber dieser oder jener Cultusform gegeben werden, wobei sich das Brâhmaṇa häufig auf Gâthâs Liedstrophen, die im Munde des Volkes darüber sich erhalten hatten, beruft. In diesen Legenden nun haben wir offenbar den Ursprung zu den späteren gröſseren Itihâsa und Purâṇa zu suchen, die eben nur den Kreis ihres Ge-

genstandes erweitert haben, im Uebrigen zunächst ganz in derselben Weise vorgingen, wie dies mehrere der im Mahâ-Bhârata z. B. erhaltenen älteren Bruchstücke darthun. Das älteste bis jetzt bekannte dergl. Werk ist die Bṛihaddevatâ des Çaunaka in Çloka, die indeſs, sich genau an die Reihenfolge der Ṛiksaṃhitâ anschlieſsend, schon durch den Namen erweist, daſs sie eigentlich nur zufällig hieher gehört. Ihr eigentlicher Zweck nämlich ist der, die Gottheit eines jeden Verses der Ṛiksaṃhitâ anzugeben, dabei aber führt sie so viele Sagen zu Begründung ihrer Ansicht auf, daſs sie mit Fug und Recht hieher zu rechnen ist. Doch gehört auch sie, wie die andern Anukramaṇî, erst einer bei weitem späteren Stufe als die meisten Sûtra an, insofern sie sogar schon Yâska den Verfasser der Nirukti, von welchem gleich die Rede sein wird, voraussetzt und auf ihm wesentlich basirt.

Ich habe oben bemerkt, daſs die Untersuchungen über den Wortsinn der Gebete erst dann allmälig entstanden, als derselbe theilweise dunkel zu werden begann, und daſs, da letzteres bei den damit vertrauten Priestern erst später der Fall sein konnte, wie bei dem übrigen Volke, die Sprache dieses letztern vielleicht dann schon bedeutend modificirt gewesen sein mag. Das Erste, was man für das Verständniſs that, war theils Synonyma zusammenzustellen, die sich durch ihre Anordnung selbst erklärten, theils besonders obsolete Wörter zu sammeln und dann im mündlichen Vortrage einzeln zu erklären. Solche zusammengestellten Wörter hieſsen eingereiht, verflochten, Nigranthu, verderbt in Nighaṇṭu[1] und die damit sich beschäftigenden: Naighaṇṭukâs. Es ist uns denn auch ein dergleichen Werk erhalten in fünf Büchern, von denen die drei ersten Synonyma enthalten, das vierte besonders schwierige Wörter des Veda aufführt, und das fünfte eine Classifikation der verschiedenen göttlichen Persönlichkeiten giebt, die im Veda auftreten. Auch einer der alten Vor-

---

1) s. Roth Einleitung zur Nirukti p. XII.

träge darüber, ein Commentar dazu, ist uns erhalten, unter dem Namen Nirukti „Auslegung," als dessen Verfasser Yâska genannt wird: er besteht aus 12 Büchern, an die später noch zwei andere, ungehörige, zugetreten sind. Die Inder rechnen ihn zu den sogenannten Vedâṅga, zugleich mit Çixâ, Chandas, Jyotisham, drei sehr späten Werkchen über Lautlehre, Metrik und astronomische Berechnungen, so wie mit Kalpa und Vyâkaraṇam, d. i. Ceremoniell und Grammatik, zwei allgemeinen Schriftgattungen: ursprünglich haben eben auch die vier ersten Namen nur im Allgemeinen die Schriftgattung bezeichnet und sind erst später auf die vier einzelnen Werke übertragen worden, für welche sie jetzt speciell Geltung haben. In der Nirukti nun, dem Werke des Yâska, finden wir die ersten allgemein grammatischen Begriffe. Von der Lautlehre aus, deren Observanz in den Prâtiçâkhyasûtra in so durchgreifender Weise zunächst nur für jede Vedasaṃhitâ festgestellt wurde, war man allmälig weitergegangen, zunächst wohl zu einer Gesammtanschauung über die Lautlehre, dann aber auch zu den übrigen Theilen des Sprachgutes, hatte die Flexion, die Ableitung, die Composition erkannt und geschieden, und über die dadurch bedingten Modifikationen der Wurzelbedeutung mannichfache Reflexionen angestellt. Yâska macht eine ziemliche Anzahl ihm vorhergegangener grammatischer Lehrer namhaft, theils einzeln, theils unter den allgemeinen Namen Nairuktâs, Vaiyâkaraṇâs, so dafs wir hiernach auf eine sehr rührige Thätigkeit auf diesem Felde zu schliefsen haben. Besonders eifrig mufs, einer Stelle im Kaushîtaki-Brâhmaṇa nach, in den nördlichen Theilen Indiens das Studium der Sprache getrieben worden sein, und das Resultat davon ist denn auch, dafs von dort aus, resp. von Nordwesten her, derjenige Grammatiker hervorgegangen ist, welcher als der Vater der Sanskṛit-Grammatik zu gelten hat, Pâṇini. Wenn nun aber schon Yâska nur noch zu den letzten Reihen der vedischen Periode zu rechnen ist, so gehört Pâṇini, zwischen welchem und Yâska noch ein gewaltiger Sprung

liegt, jedenfalls ganz an das Ende derselben, resp. an den Anfang der nächsten Periode. Von der einfachen Benennung der grammatischen Wörter durch dem Sinne nach ihnen entsprechende Wörter, wie wir das bei Yâska finden, bis zu den algebraischen Bezeichnungen bei Pâṇini zu gelangen, mufs ein gut Theil Studium mittlerweile angenommen werden. Uebrigens setzt Pâṇini selbst auch schon einige dergleichen Bezeichnungen als bekannt voraus, ist also nicht als der Erfinder, nur als der konsequente Durchführer seiner allerdings in hohem Grade zweckdienlichen Methode zu erachten.

Endlich auch die Spekulation hat neben und nach den Brâhmaṇa ihre eigenthümliche Entwickelung gehabt, und ist sie es ja, in welcher zusammt der Grammatik die Inder die höchste Blüthe ihres an feinen Distinktionen oft so überraschend reichen Geistes erreicht haben, so abstrus und naiv sie auch andererseits hie und da dabei verfahren.

In dem letzten Buche der Ṛiksaṃhitâ finden sich mehre Hymnen spekulativen Inhalts, die von einer gewaltigen Tiefe und Sammlung des Nachdenkens über den Urgrund der Dinge Zeugnifs ablegen und dadurch nothwendig ein lange Zeit vorhergegangenes Alter philosophischer Untersuchungen bedingen. Dazu stimmt denn auch der alte Ruf indischer Weisheit, die Berichte von Alexanders Begleitern von den indischen Gymnosophisten etc.

Es kann nicht fehlen, dafs sich nicht auch schon früh, sobald die Spekulation nur irgend erstarkt war, verschiedene Ansichten und Ausgangspunkte geltend machten, insbesondere über die Entstehung der Schöpfung, denn dies — das wundersamste, schwierigste — war zugleich das beliebteste Thema, so dafs wir in jedem Brâhmaṇa wenigstens einen oder mehre Berichte davon, in den gröfseren dergleichen Werken sogar eine grofse Zahl verschiedener Muthmafsungen kosmogonischen Inhalts vorfinden. Ein Hauptunterschied bestand nun natürlich darin, ob man einen unterschiedslosen Urstoff oder einen Urgeist annahm: das letztere ward allmälig die orthodoxe Ansicht, und ist sie daher denn auch in den Brâh-

maṇa am zahlreichsten und fast ausschliefslich vertreten. Aus den Anhängern der erstern Ansicht aber, die allmälig als heterodox angesehen wurde, erwuchsen im Fortschritt des Denkens noch gefährlichere Feinde für die Orthodoxie, die, anfänglich rein auf theoretisches Gebiet beschränkt, sich bald auch auf praktische Fragen warfen, und dadurch zu Stiftern der Religionsform wurden, die wir als Buddhismus kennen. Das Wort buddha „erwacht, erleuchtet" war ursprünglich ein Ehrenname aller Weisen, auch der orthodoxen: dies beweist theils der Gebrauch der Wurzel budh in den Brâhmaṇa, theils der Gebrauch des Wortes buddha selbst noch in den spätesten vedântischen Schriften. Die technische Beziehung des Wortes ist ebenso die sekundäre, wie dies bei einem andern hieher gehörigen Wort, das sich die Buddhisten später auch ganz als ihr Eigenthum angeeignet, der Fall ist, bei çramaṇa. Hier läfst sich sowohl der entsprechende Gebrauch der Wurzel çram, als auch das Wort çramaṇa selbst als Ehrenname mehrfach in den Brâhmaṇa nachweisen. Wenn Megasthenes in einer bei Strabo citirten Stelle direkt zwei Gattungen Philosophen, die *Βραχμαναι* und die *Σαρμαναι* unterscheidet, so scheint man doch bei ihm unter den letztern die Buddhistischen Bettler noch nicht, wenigstens noch nicht ausschliefslich, verstehen zu dürfen, insofern er die *ὑλοβίοι* d. i. die Brahmacârin und Vânaprastha, die erste und dritte Stufe des brahmanisch gegliederten Lebens, ausdrücklich als einen Theil der *Σαρμαναι* angiebt: es bestand wohl der Unterschied beider Gattungen darin, dafs die *Βραχμαναι* die „Philosophen" von Geburt sind, auch diejenigen welche als Hausväter Gṛihastha lebten, die *Σαρμαναι* dagegen diejenigen, welche sich besonderen Kasteiungen hingaben und auch anderen Kasten angehören konnten. Die *Πραμναι* an einer andern Stelle bei Strabo (s. Lassen Indien I, 836), welche er nach den Berichten aus Alexanders Zeit als streitsüchtige, fertige Dialektiker den *Βραχμαναι* gegenüber stellt, während er diesen die Physiologie und Astronomie als Hauptbeschäftigung zuschreibt, sind entweder

mit den Σαρμαναι identisch zu achten, und dafür spricht, dafs von ihnen ganz dasselbe berichtet wird, als von jenen, oder man mag sie mit Lassen als prâmâṇa d. i. als solche, die sich auf pramâṇam, den logischen Beweis, nicht auf die Offenbarung stützen, auffassen. Da dieses letztere Wort aber in den Schriften dieser Zeit noch nicht gekannt ist, so würde in diesem Falle Strabo's Nachricht wohl schwerlich als für die Zeit Alexanders sondern erst als für spätere Zeit geltend angenommen werden können. Von philosophischen Systemen kann überhaupt in dieser Zeit noch gar nicht gesprochen werden, nur einzelne Anschauungen und Spekulationen liegen uns in den hieher gehörigen Theilen der Brâhmaṇa, den sogenannten Upanishad (Sitzung, Vortrag), vor: zwar herrscht innerhalb derselben schon eine sehr ausgebildete Sucht zu schematisiren und einzutheilen, aber die Untersuchungen bewegen sich doch noch auf einem engen, beschränkten Gebiete. In denjenigen Upanishad dann, welche sich in den Âraṇyaka befinden, d. i. in Schriften, welche Nachträge zu den Brâhmaṇa enthalten und speciell für die ὑλοβίοι bestimmt sind[1], zeigt sich schon ein bedeutender Fortschritt in der Systematisirung und Ausdehnung, und ein noch bedeutenderer in denjenigen Upanishad, die für sich stehen, d. i. welche, ob auch ursprünglich vielleicht einem Brâhmaṇa oder Âraṇyaka eines der drei älteren Veda angehörig, uns doch gleichzeitig oder auch nur in einer Atharva-Recension vorliegen. Diejenigen Upanishad endlich, welche direkt dem Atharva-Veda zugeschrieben werden, sind schon völlige Träger von ausgebildeten philosophischen Systemen, resp. zum Theil sektarischen Inhalts und reichen in letzterer Beziehung bis in die Zeit der Purâṇa hinab. Entscheidend aber dafür, dafs die jetzt vorhandenen Grundwerke der philosophischen Systeme, die Sûtra derselben, viel später abgefafst sind, als

---

1) Der Name Âraṇyaka findet sich erst im Vârtika zu Pâṇini IV, 2, 129 vor, sodann bei Manu IV, 123 Yâjnavalkya I, 145 (an beiden Stellen gegenüber von Veda), III, 110. 309, und in den Atharvopanishad (s. Ind. Stud. II, 179).

man ihnen bisher zugeschrieben hat, ist theils dies, dafs die Namen ihrer Verfasser in den spätesten Brâhmaṇa und Araṇyaka entweder noch gar nicht vorkommen, oder wenigstens in anderer Form und in anderen Verhältnissen, so zwar, dafs sich ihre spätere Geltung darin schon im Keim finden und ahnen läfst, theils ferner dies, dafs die Namen der in den älteren von ihnen erwähnten Weisen nur zum Theil identisch sind mit denen, welche in den spätesten liturgischen Sûtra genannt werden, theils endlich dies, dafs in ihnen allen sowohl ganz ausdrücklich der Veda als Ganzes vorausgesetzt als auch direkt Bezug genommen wird auch auf diejenigen Upanishad, welche wir befugt sind als die spätesten wirklichen Upanishad zu erkennen, sogar auf solche, die sich nur als dem Atharva zugehörig finden. Auch der Stil, die änigmatische Kürze, die Masse der termini technici, ob sich schon diese nicht zur algebraischen Potenz erhoben haben, lassen auf ein sehr lange vorhergegangenes Special-Studium schliefsen, um solche Vollkommenheit und Präcision erklärlich zu machen. Es werden daher die philosophischen Sûtra, wie das grammatische Sûtram, erst an den Anfang der nächsten Periode zu setzen sein, innerhalb welcher sie ja auch beiderseits als dominirend und herrschend anerkannt sind.

Am Schlusse dieser Uebersicht der vedischen Literatur, mufs ich endlich noch zwei Wissenschaften nennen, die es zwar in derselben noch nicht zu einer Literatur gebracht zu haben scheinen, wenigstens nicht zu einer, von welcher uns direkte Reste und Dokumente überliefert sind, die sich aber nichts desto weniger schon einer bedeutenden Pflege müssen zu erfreuen gehabt haben, ich meine die Astronomie und die Medicin. Der Cultus selbst hat zu beiden die nächste Veranlassung gegeben, insofern einerseits die Regelung der feierlichen Opfer, zunächst Früh und Abend, ferner beim Neumond und Vollmond, und endlich beim Beginne jeder der drei Jahreszeiten mit Nothwendigkeit zu astronomischen Betrachtungen, allerdings zunächst der gröbsten Art, aufforderte und andererseits insofern die Zerlegung des Opferthieres, die Wei-

hung der verschiedenen Theile an verschiedene Gottheiten anatomische Beobachtungen unausbleiblich machte. Da nun auch die Natur, für welche das Gemüth des Indogermanen ja so besonders empfänglich ist, in Indien mehr als irgendwo zu ihrer Beobachtung auffordert, so kann es nicht fehlen, dafs man ihr eben auch schon früh besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Wir finden denn auch in den späteren Theilen der Vâjasaneyi-Saṃhitâ und in der Chândogyopanishad „Beobachter der Sterne," und „Sternkunde" ausdrücklich namhaft gemacht, sowie insbesondere die Kenntnifs der 27 (28) Mondhäuser schon früh verbreitet war: bereits in der Taitt. Saṃhitâ werden sie einzeln aufgeführt, und zwar stehen sie darin in einer Reihenfolge, welche nothwendig[1] etwa zwischen 1472 und 536 a. Chr. festgesetzt sein mufs. Strabo an der oben angeführten Stelle theilt denn auch den *Βραχμαναι* die *αστρονομια* ausdrücklich als eine Lieblingsbeschäftigung zu. Nichts desto weniger sind sie übrigens in dieser Zeit noch nicht weit damit gekommen und haben sich hauptsächlich auf die Beobachtung des Mondlaufes, der Sonnenwende, einiger Fixsterne, und specieller wohl noch auf Astrologie beschränkt.

Was die Medicin betrifft, so finden wir besonders in der Saṃhitâ des Atharva mehrere Lieder an Krankheiten und heilende Kräuter gerichtet, aus denen sich indefs nicht viel entnehmen läfst. Die Anatomie des Thieres war offenbar sehr genau gekannt, wie sich aus den sehr speciellen Namen für die einzelnen Theile ergiebt. Auch die Genossen Alexanders rühmen die indischen Aerzte, besonders in Bezug auf ihre Behandlung der Bisse giftiger Schlangen.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der vedischen Literatur kommen wir nunmehr zu den Einzelnheiten, und zwar

1) s. Ind. Stud. II. 240 not.

werden wir uns in Bezug hierauf an die indische Eintheilung halten, und jeden der vier Veda einzeln durchnehmen, die dazu gehörigen Schriften in ihrer Reihenfolge bei jedem Veda für sich behandeln.

Was zunächst den Ṛigveda, speciell die Ṛigvedasaṃhitâ betrifft, so liegt sie uns in einer doppelten Eintheilung vor, in einer rein äufserlichen, den Umfang allein berücksichtigenden, offenbar späteren, und in einer auf innere Gründe basirten, älteren. Die erste ist die in acht ziemlich gleich grofse Ashṭaka (Achtel), deren jedes in acht Adhyaya (Lesen) zerfällt, die ihrerseits wieder in je etwa 33 (zusammen 2006) Varga (Abschnitt), gewöhnlich zu 5 Versen, getheilt sind. Die andere ist die in zehn Maṇḍala (Kreis), 35 Anuvâka (Capitel), 1017 Sûkta (Hymnen) und 10580 Ṛic (Verse): dieselbe beruht auf der Verschiedenheit der Verfasser, denen die Lieder zugeschrieben werden, und zwar enthalten das erste und zehnte Maṇḍalam Lieder von Ṛishi verschiedener Geschlechter, das zweite Maṇḍalam dagegen (Ashṭ. II, 71—113) enthält Lieder, welche dem Gṛitsamada angehören, das dritte (Ashṭ. II, 114—119. III, 1—56) gehört dem Viçvâmitra, das vierte (Ashṭ. III, 57—114) dem Vâmadeva, das fünfte (Ashṭ. III, 115—123. IV, 1—79) dem Atri, das sechste (Ashṭ. IV, 80—140. V, 1—14) dem Bharadvâja, das siebente (Ashṭ. V, 15—118) dem Vasishṭha, das achte (Ashṭ. V, 119—129. VI, 1—81) dem Kaṇva, und das neunte (Ashṭ. VI, 82—124. VII, 1—80) dem Aṅgiras. Unter den Namen dieser Ṛishi haben wir aber nicht blos sie selbst, sondern auch ihre Familien zu verstehen. Innerhalb der einzelnen Maṇḍala sind die Hymnen nach den Gottheiten geordnet, und zwar stehen die an Agni gerichteten voran, es folgen die an Indra gerichteten, dann die an andere Götter: so wenigstens ist die Anordnung in den acht ersten Maṇḍala: das neunte ist ganz allein an Soma gerichtet und steht im engsten Bezug zur Sâmasaṃhitâ, welche zu einem Drittel daraus entlehnt ist, während das zehnte Maṇḍalam in einer ganz besonde-

ren Verbindung mit der Atharvasaṃhitâ steht. Die älteste Erwähnung nun dieser Reihenfolge (der Maṇḍala) geschieht im Aitareya Âraṇyaka, sodann in den beiden Gṛihyasûtra des Âçvalâyana und Çânkhâyana. Die Prâtiçâkhya und Yâska kennen nur diese Eintheilung und belegen daher die Ṛiksaṃhitâ mit dem, auch in den Sâmasûtra genannten, Namen Dâçatayyas „die zehngetheilten" sc. Lieder. Die Anukramaṇî des Kâtyâyana dagegen richtet sich schon nach der Eintheilung in Ashṭaka und Adhyâya. Der Name Sûkta, zur Bezeichnung von Hymne, findet sich zuerst in dem zweiten Theile des Brâhmaṇa des weifsen Yajus vor, die Ṛigbrâhmana kennen ihn wie es scheint noch nicht, wohl aber das Aitareya-Âraṇyakam etc. Die uns vorliegende Recension der Ṛiksaṃhitâ ist diejenige der Çâkalaka, speciell wieder, wie es scheint, demjenigen Zweige dieser Schule angehörig, welcher den Namen Çaiçirîya führt. Von einer andern Recension, der der Vâshkala, erhalten wir nur gelegentliche Angaben, sehr bedeutend scheint die Verschiedenheit nicht gewesen zu sein: ein Hauptunterschied ist jedenfalls der, dafs ihr achtes Maṇḍalam acht Hymnen mehr enthält, also 100 derselben, resp. also auch ihr sechstes Ashṭakam aus 132 Hymnen besteht. Der Name der Çâkalaka steht offenbar in Bezug zu Çâkalya, einem in den Brâhmaṇa und Sûtra viel genannten Weisen, den uns Yâska als Verfasser des Padapâṭha[1] der Ṛiksaṃhitâ namhaft macht[2]. Nach den Berichten im Brâhmaṇa des w. Yajus (dem Çatapatha-Brâhmaṇa) lebte ein Çâkalya mit dem Beinamen Vidagdha

1) Dies ist der Name einer eigenthümlichen Recitationsweise, in welcher jedes Wort des Textes für sich steht, ohne die euphonischen Veränderungen die es durch die Verbindung mit dem vorhergehenden und folgenden Worte zu erleiden hat.

2) Sein Name scheint uns nach dem Nordwesten zu führen? Der Scholiast zu Pâṇini führt wenigstens (wohl dem Mahâbhashya nach) Çâkala in Beziehung zu den Bâhîka auf, s. ferner Burnouf introd. à l'hist. du Buddh. p 620 ff.: die Stelle im Sûtra bei Pâṇini IV, 3, 128 hat keine örtliche Beziehung. Indefs haben wir Çâkyâs ja auch im Lande Kosala in Kapilavastu, bei denen wir aber freilich, wie bei den Çâkâyanin im Yajus noch nicht recht wissen, wie wir mit ihnen daran sind, s. im Verlauf.

(sehlan?) gleichzeitig mit Yâjnavalkya als Lehrer und an dem Hofe des Janaka, Königs von Videha, und zwar in entschiedener Feindschaft und Rivalität mit Yâjnavalkya: letzterer besiegte und verfluchte ihn, der Kopf fiel ihm ab, und seine Gebeine wurden von Räubern gestohlen. — Auch Vâ̆rkali (örtlich für Vâshkali) ist Name eines der Lehrer, welche in dem zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa genannt werden. —

In enger Verbindung erscheinen in der Tradition die Çàkala mit den Çunaka, und werden dem Çaunaka insbesondere eine Menge Schriften zugeschrieben[1], die er zum Behufe der Sicherung des Textes (ṛigvedaguptaye) verfaſst habe, so eine Anukramaṇî der Ṛishi, der Metra, der Gottheiten, der Anuvâka, der Hymnen, eine Anordnung (?Vidhânam) der Verse und ihrer Glieder, das oben besprochene Bârhaddaivatam, das Prâtiçâkhyam des Ṛik, ein Smârtam Sùtram[2] und mit speciellem Bezug auf das Aitareyakam auch ein Kalpasùtram, welches er aber vernichtete, nachdem sein Schüler Âçvalàyana selbst eins verfaſst hatte. Alle jene Schriften könnten nun allenfalls von einem einzigen Çaunaka herrühren, obwohl sie wahrscheinlich, und zum Theil gewiſs, nur der Schule angehören, die seinen Namen trägt: wenn ihm nun aber auch weiter einerseits sogar das zweite Maṇḍalam der Saṃhitâ selbst zugeschrieben und er andererseits mit dem Çaunaka identificirt wird, bei dessen Opferfeste Sauti, der Sohn des Vaiçampâyana, das von Letzterem bei einer früheren Gelegenheit dem (zweiten) Janamejaya vorgetragene Mahâbhârata sammt dem Harivaṇça, wiederholt haben soll, so ist Ersteres natürlich nur so zu verstehen, daſs eben die Familie der Çunaka schon zu den Sängerfamilien des Ṛik gehört und auch später noch fortwährend einen der ersten Plätze in der brahmanischen Welt und Wissenschaft eingenommen hat: ge-

1) Von Shaḍguruçishya nämlich, in der Einleitung seines Commentars zu der Ṛiganukramaṇî des Kâtyâyana.

2) Ueber das Gṛihyam des Çaunaka s. Stenzler Ind. Stud. I, 243.

gen die zweite Angabe dagegen läfst sich nichts Direktes einwenden, und wäre es wenigstens nicht unmöglich, dafs beide Personen, der Lehrer des Âçvalâyana und der Opferer im Naimisha[1]-Walde identisch sind. — Schon im Brâhmaṇam des weifsen Yajus werden übrigens zwei verschiedene Çaunaka genannt, der eine (Indrota) als Opferpriester des (im MBh. ersten) Janamejaya (Pârixita, so auch im MBh. XII, 5595 ff.), der andere (Svaidâyana) als Audîcya, im Norden wohnend.

Als der Verfasser des Kramapâṭha der Ṛiksaṃhitâ wird uns ein Pançâla Bâbhravya genannt. Wir sehen also, dafs die Kurupançâla und die Kosalavideha (denen Çâkalya zugehört) wie für den Yajus, so auch für den Ṛik um die Feststellung und Redaktion der Texte sich das Hauptverdienst erworben haben, und mufs wohl also letztere, wie bei dem Yajus, in die Zeit ihrer Blüthe gesetzt werden.

Die Entstehung der Lieder selbst führt uns nun freilich, wie ich schon mehrfach bemerkt habe, in eine lang vorhergegangene Zeit zurück. Am klarsten wird dies durch die in ihnen enthaltenen mythologischen und geographischen Data.

Die ersteren, die mythologischen Verhältnisse, in denen sich die älteren Hymnen des Ṛik bewegen, weisen uns zum Theil noch in die uralte indogermanische Zeit zurück und enthalten Reste der kindlich naiven Anschauungen derselben, die sich in gleicher Weise bei den Germanen und Griechen aufspüren lassen. So die Vorstellung von der Verwandlung der ausgehauchten Seelen in Luft, welche der Wind auf seinen Fittichen, als treuer Leithund begleitend, an ihren Bestimmungsort führt, wie dies die Identität von Sârameya und *Ἑρμειας*[2], Çabala und *Κερβερος*[3] bezeugt. Ferner die Vorstellung von

1) Das Opfer dieses Çaunaka im Naimishawalde wäre aber jedenfalls von dem in den Brâhmaṇa mehrfach erwähnten grofsen Opferfeste der Naimishîya zu trennen.

2) s. Kuhn in Haupt's deutscher Zeitschrift VI, 125 ff.

3) s. Ind. Stud. II, 297 ff.

dem die Welt umgebenden Himmelsmeere Varuṇa *Ουρανος*, von dem Vater Himmel Dyaushpitar *Ζευς* Diespiter, von der Mutter Erde *Δημητηρ*, von den Wassern am Himmel als leuchtenden Nymphen, von den Strahlen der Sonne als weidenden Kühen, von dem finstern Wolkengotte als dem Räuber jener Jungfrauen und Kühe, und von dem gewaltigen Gotte, der den Blitz und den Donnerkeil führt, der den Entführer züchtigt und zu Boden schlägt, u. dergl. mehr[1]. Diese vergleichende Mythologie ist bis jetzt erst in ihren äußersten Umrissen erkennbar, sie wird aber ohne Zweifel in Bezug auf die sogenannte klassische Mythologie allmälig eine ganz ähnliche Stellung beanspruchen und erringen, als die vergleichende indogermanische Grammatik jetzt schon thatsächlich in Bezug auf die klassische Grammatik besitzt. Der Boden auf dem jene Mythologie bisher gestandnn hat, wankt unter ihren Füßen, und das neue Licht, das über ihr aufgehen wird, verdanken wir den Hymnen des Ṛigveda, die uns in die Werkstatt einen Blick thun lassen, aus der sie ursprünglich hervorgegangen ist[2].

Sodann aber, in zweiter Stufe, enthalten die Hymnen des Ṛik genügende Dokumente ihres Alters in den unschätzbaren Aufschlüssen, die sie uns über den Ursprung und die allmälige Entwicklung zweier epischen Sagenkreise bringen, des persischen nämlich und des indischen, welche beide die einfachen Allegorien der Erscheinungen in der Natur in historisches Gewand zu kleiden gewußt haben. Während wir in den Liedern des Ṛik eine mit dichterischen Farben ausgeschmückte Beschreibung des himmlischen Kampfes zwischen Licht und Dunkel finden, die entweder noch ganz einfach und natürlich, oder schon unter symbolischer Verkleidung als göttliche Wesen geschildert werden, steigt in dem persischen Veda, dem Avesta, „der Kampf[3] herab von dem Himmel auf die Erde, aus der Reihe der natürlichen Erscheinungen in das

1) s. Kuhn a. a. O. und mehrfach in der von ihm mit Aufrecht herausgegebenen Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (Band I, 1851).
2) s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft V, 112.
3) s. Roth in der Z. der D. M. G. II, 216 ff.

sittliche Gebiet. Der Streiter ist ein Sohn, der seinem Vater geboren und der ganzen Welt zum Heile gegeben wird für die fromme Uebung des Somacultus. Der Drache, den er schlägt, ist eine Schöpfung des bösen Machthabers, ausgerüstet mit dämonischer Gewalt, damit er die Reinheit in der Welt zerstöre. Das persische Epos endlich tritt auf den Boden der Geschichte: der Kampf wird im ârischen Lande geführt, die Schlange (Aji Dahaka im Zend, Ahi [Dâsaka] im Veda) wird zu Zohak dem Tyrannen auf dem Throne Irans, und das Gut, welches der streitbare Feredûn (Traitana im Veda, Thraêtaonô im Zend) dem bedrängten Volke erwirbt, ist Freiheit und Zufriedenheit des Lebens auf dem väterlichen Boden." Diese Stufen hat die persische Sage im Laufe von vielleicht zwei Jahrtausenden durchwandert, ist aus dem natürlichen Gebiete in das epische und dann in das historische hinausgetreten. Wie für Feredûn läfst sich eine gleiche Stufenfolge auch bei Dschemshîd (Yama, Yima) nachweisen, eine ähnliche bei Kaikavûs (Kâvya Uçanas, Kava Uç) und wohl auch bei Kai Khosru (Suçravas, Huçravaṇh). Ganz homogen wie sich hiernach die persische Sage gebildet hat, tritt uns auch die indische entgegen. Schon zur Zeit des Yajurveda ist die natürliche Bedeutung des Mythus ganz verwischt, Indra ist blos noch der streit- und eifersüchtige Gott, der den unbehülflichen Riesen durch niedrige List bezwingt, und im indischen Epos hat sich der Mythus theils auch noch in dieser Weise erhalten, theils wird Indra durch einen menschlichen Helden, eine Incarnation seiner selbst, den Arjuna vertreten, der mit dem Riesen und den Königen, welche als dessen Incarnationen gelten, mit leichter Mühe fertig wird. Wie Firdusi's Könige, so fallen auch die Hauptgestalten des Mahâbhârata und Râmâyaṇa, und es bleiben für die Geschichte nur die allgemeinen völkergeschichtlichen Resultate, auf welche die alte Göttersage angewendet ist. Die Persönlichkeiten schwinden zurück und geben sich in dieser Fassung als poetische Gebilde zu erkennen.

In dritter Stufe endlich geben uns die Lieder des Ṛik Aufschlufs über Zeit, Ort und Verhältnisse, unter denen sie selbst gebildet und entstanden sind. Das indische Volk erscheint uns in den älteren derselben als sefshaft an den Ufern des Indus, getheilt in viele kleine Stämme, die sich gegenseitig befehdend ein patriarchalisches Ackerbau- und Nomaden-Leben führen, einzeln aber in kleinen Gemeinschaften wohnen, und von ihren Königen vor einander durch Kämpfe, vor den Göttern durch gemeinsame Opfer vertreten werden. Jeder Familienvater ist Priester in seinem Hause, zündet selbst das heilige Feuer an und verrichtet selbst die häuslichen Ceremonien, Lob und Bitte den Göttern weihend. Nur für die grofsen gemeinschaftlichen Opfer, eine Art Stammfeste etwa, die vom Könige gefeiert werden, sind besondere Priester bestellt, die sich durch ihre umfassende Kenntnifs der erforderlichen Gebräuche und ihre Weisheit hervorthun und zwischen denen sich allmälig eine Art Rivalität entwickelt, je nachdem ein Stamm etwa mehr oder weniger angeblich durch seine Opfer an Glück zunimmt. Hierbei tritt besonders die Feindschaft zwischen den Geschlechtern des Vasishṭha und des Viçvâmitra hervor, die sich durch das ganze vedische Alterthum hindurchzieht, in dem Epos noch eine grofse Rolle spielt, und sich bis in die spätesten Zeiten erhalten hat, so dafs z. B. ein Commentator des Veda, der sich von Vasishṭha ableitet, Stellen, in denen dieser angeblich verflucht wird, nicht erklärt. Dieser unverlöschliche Hafs verdankt seinen Ursprung dem geringfügigen Umstande, dafs einer der kleinen Könige dieser Vorzeit einst den Vasishṭha statt des Viçvâmitra als obersten Opferpriester anstellte. — Ueber das Opfer hinaus erstreckt sich indefs in der alten Zeit der Einflufs dieser königischen Priester noch nicht, noch giebt es keine Kasten, das ganze Volk ist noch eins, trägt noch einen Namen, den der Viç, Ansiedler, und der, wahrscheinlich gewählte, Fürst heifst Viçpati, ein Titel, der sich noch im Litthauischen erhalten hat. Bemerkenswerth ist die freie Stellung der Frauen in dieser Zeit: wir finden Lieder der ausge-

zeichnetsten Gattung, welche Dichterinnen und Königinnen zugeschrieben werden, insbesondere tritt die Tochter des Atri hervor. In der Liebe ist übrigens das zarte, ideelle Element wenig betont, sie trägt vielmehr durchgehend das Gepräge einer nackten, natürlichen Sinnlichkeit. Die Ehe aber ist heilig, Mann und Frau sind beide Gebieter des Hauses (dampatî) und nahen den Göttern in gemeinschaftlichem Gebet. Das religiöse Bewufstsein spricht sich in der Anerkennung der Abhängigkeit von den Naturerscheinungen und den über sie als herrschend gedachten Wesen aus, doch nicht ohne zugleich auch eine Abhängigkeit derselben von der menschlichen Hülfe zu beanspruchen und dadurch ein Gleichgewicht herzustellen. Der religiöse Begriff der Sünde fehlt demnach vollkommen, auch die demüthige Dankbarkeit gegen die Götter ist dem Inder noch ganz fremd. „Gieb du mir, ich gebe dir“ sagt er, und beansprucht damit ein Recht auf die göttliche Hülfe, sie ist ein Austausch, keine Gnade. Und in dieser freien Stärke, diesem kräftigen Selbstbewufstsein tritt uns allerdings ein ganz anderes, ein weit männlicheres, edleres Bild des Inders entgegen, als wir dies von der späteren Zeit her gewohnt sind. Wie sich dies Verhältnifs allmälig umgewandelt hat, wie die frische Thatkraft durch die Ausbreitung über Hindostan und durch den entnervenden Einflufs des neuen Clima's gebrochen ward und allmälig entschwand, habe ich schon oben zu zeigen versucht. Weshalb aber eigentlich die massenhafte Auswanderung des Volkes vom Indus ab über die Sarasvatî hinweg nach dem Ganges hin erfolgt ist, was sie hauptsächlich bewirkt hat, ist noch im Ungewissen. Ob etwa Druck durch neue Ankömmlinge? ob Uebervölkerung? oder blos die Sehnsucht nach den herrlichen Landstrichen Hindostan's? oder vielleicht alles dies zusammt? Einer Sage nach, die uns das Brâhmaṇa des weifsen Yajus aufbewahrt hat, ist der Einflufs der Priester darauf als ein höchst wesentlicher zu erachten, der die Könige auch wider ihren Willen zum Weiterziehen antrieb. — Die Verbindung mit den Stammessitzen am Indus blieb natürlich

zunächst eine sehr enge, erhielt aber später, als die neue brahmanische Ordnung sich in Hindostan vollständig konsolidirt hatte, einen sehr bittern Beigeschmack, insofern dieser letzteren die alten Stammesbrüder, die bei ihren vorväterlichen Sitten geblieben waren, als Abtrünnige und Ungläubige galten.

Geht nun auch die Entstehung der Lieder des Ṛik in die alte Vorzeit zurück, so fällt dagegen die Redaktion der Ṛiksaṃhitâ, wie wir sahen, erst in die Zeit der ausgebildeten brahmanischen Hierarchie, in die Blüthe der Kosala-Videha und der Kuru-Paṇcâla[1], welche ganz besonders als deren Träger zu gelten haben: es kann daher nicht fehlen, dafs nicht auch viele Lieder theils aus der Zeit der Einwanderung nach Hindostan, theils aus der Redaktionszeit selbst herstammen: dergl. finden sich denn besonders im letzten Buche, und zwar so, dafs ein verhältnifsmäfsig grofser Theil desselben, wie ich schon oben bemerkt habe, in der Atharvavedasaṃhitâ wiederkehrt. Die Kritik hat nun die Aufgabe, bei jedem einzelnen Liede mit Bezug auf seinen Inhalt, seine Anschauungsweise, seine Sprache, und die daran sich knüpfenden Traditionen ungefähr zu bestimmen, welcher Zeit es etwa zuzuschreiben sein mag, eine Aufgabe, welche natürlich erst gestellt ist, deren Lösung noch nicht einmal begonnen hat.

Diejenigen Gottheiten, an welche die Lieder hauptsächlich sich richten, sind die folgenden. Zunächst Agni, der Gott des Feuers: die ihm geweihten Lieder sind die zahl-

---

1) Maṇḍ. X, 98 ist ein Dialog zwischen Devâpi u. Çaṃtanu, den beiden Kauravyau, wie sie Yaska II, 10 nennt: Çaṃtanu heifst im MBhârata der Vater des Bhîshma und des Vicitravîrya, von welches letzteren beiden Gattinnen, Ambikâ u. Ambâlikâ, Vyâsa den Dhṛitarâshṭra und den Pâṇḍu erzeugte: dieser Çaṃtanu ist somit der Grofsvater der letzteren beiden, resp. der Urgrofsvater der den Kampf im MBhârata führenden Kaurava und Pâṇḍava. Sonach müfste dieser Kampf zur Redaktionszeit der Ṛiksaṃhitâ schon längst geführt gewesen sein! Es frägt sich nun aber doch, ob dieser Çaṃtanu derselbe ist mit dem im Ṛik, oder wenn dies der Fall wäre, ob er mit der epischen Sage nicht etwa blos in maiorem rei gloriam in Verbindung gesetzt sei: Devâpi wenigstens, nach Yâska sein Bruder, hat im Ṛik einen andern Vater als im Epos, s. Ind. Stud. I, 203.

reichsten von Allen, bezeichnend genug für den Charakter und Zweck dieser Opferhymnen. Er ist der Bote der Menschen an die Götter, der Vermittler zwischen ihnen, der durch seine weithin flammende Lohen die Götter zum Opfer herbeiruft, wie weit entfernt sie auch sein mögen. Er ist übrigens wesentlich als irdisches Opferfeuer, nicht etwa als elementarische Kraft verehrt. Diese ruht vielmehr vor Allem bei dem Gotte, dem nächst ihm die meisten Lieder geweiht sind, bei Indra. Indra ist der gewaltige Herr des Donnerkeils, mit welchem er die finstern Wolken zerreifst, so dafs die himmlischen Strahlen und Wasser segnend und befruchtend auf die Erde hinabfallen können. Dem Kampfe, welcher voraufgeht, insofern der türkische Dämon seine Beute nicht will fahren lassen, der Schilderung des Gewitters überhaupt, welches mit seinen zuckenden Blitzen und rollenden Donnern, mit seinem wüthigen Sturmesbrausen auf den kindlichen Geist des Volkes einen erschütternden Eindruck machte, sind eine Menge Hymnen, und mit die schönsten, gewidmet. Aber auch der anbrechende Tag wird begrüfst, die Morgenröthen als leuchtende, herrliche Jungfrauen gepriesen und der mächtigen Flammenkugel der Sonne bei ihrem Hervortreten, bei ihrem Sieg über das nächtliche Dunkel, das in alle Winde zerstreut wird, tiefe Verehrung dargebracht. Um Licht und Wärme wird der leuchtende Sonnengott angefleht, dafs Saaten und Heerden in fröhlichem Wohlsein gedeihen mögen.

Neben den drei Hauptgöttern Agni, Indra und Sûrya treten uns noch eine reiche Fülle anderer göttlicher Gestalten entgegen, insbesondere die Marut, die Winde, die treuen Gefährten Indra's in seinem Kampfe: ferner Rudra, der heulende, furchtbare Gott, der den sausenden Sturmwind beherrscht. Es kann hier indefs nicht meine Aufgabe sein, den ganzen vedischen Olymp darzustellen, nur im Allgemeinen hatte ich den Grundrifs und die Umrisse dieses alterthümlichen Baues zu zeichnen. Neben den Naturgewalten finden wir dann im Laufe der Entwickelung auch Personifikationen geistiger Begriffe und sittlichen Inhalts, doch ist die göttliche

Verehrung derselben im Verhältnifs zu ersteren von späterem Ursprunge.

Ueber die Anstalten zur Sicherung des Textes der Ṛiksaṃhitâ, über die Authentität desselben habe ich schon oben gesprochen, ingleichen auch die Hülfsmittel zu seiner Erklärung, die uns in der übrigen vedischen Literatur vorliegen, bereits erwähnt. Die letzteren reduciren sich hauptsächlich auf die Nighaṇṭu und auf das Niruktam des Yâska. Beide Werke haben im Laufe der Zeit wieder ihre Erklärer gefunden: erhalten ist uns für die Nighaṇṭu der Commentar des Devarâjayajvan etwa aus dem 15., 16. Jahrh., der sich zugleich in der Einleitung über die Geschichte des Studiums derselben ausläfst: demnach hat sie nach Yâska nur noch einen vollständigen Commentator gefunden, den Skandasvâmin. Für das Niruktam des Yâska ist uns etwa aus dem 13. Jahrh. ein Commentar überliefert, der des Durga. Beide Werke übrigens, Nighaṇṭu sowohl als Niruktam, sind in zwei verschiedenen Recensionen vorhanden, welche zwar nicht sehr bedeutend von einander abweichen (hauptsächlich nur in Bezug auf die Eintheilung), deren Existenz indefs doch wohl auf ursprünglich traditionelle, nicht schriftliche Ueberlieferung schliefsen läfst. Ein eigentlicher Commentar zur Ṛiksaṃhitâ ist uns erst aus dem 14. Jahrhundert bekannt, und erhalten, es ist dies der des Sâyaṇâcarya[1]. „Aus der langen Reihe[2] der Jahrhunderte, die zwischen Yâska und Sâyaṇa liegen, sind uns nur wenig Reste einer Erklärungsliteratur zu der Ṛiksaṃhitâ geblieben, oder wenigstens

---

1) Wenn dem Sâyaṇa und seinem Bruder Mâdhava Commentare zu fast allen Theilen der Veda und aufserdem noch zu verschiedenen anderen bedeutenden und umfangreichen Werken zugeschrieben werden, so ist dies wohl aus der in Indien geltenden Sitte zu erklären, dafs Werke, die im Auftrage irgend einer hochgestellten Person verfafst werden, den Namen dieser letztern selbst als des Verfassers führen. So arbeiten noch heut zu Tage die Paṇḍit für den, der sie besoldet, und lassen ihm die Frucht ihrer Arbeit als Eigenthum. Mâdhava und wohl auch Sâyaṇa waren Beide Minister am Hofe des Königs Bukka in Vijayanagara und benutzten ihre Stellung, um dem vedischen Studium einen neuen Aufschwung zu geben. Die Schriften, die ihnen zugeschrieben werden, bekunden schon durch ihren verschiedenen Gehalt und Stil, dafs sie das Werk von Mehreren sein müssen.

2) s. Roth zur Lit. p. 22.

bis jetzt aufgefunden worden. Çankara und die vedântische Schule hatten sich vornehmlich den Upanishad zugewendet. Doch ist von einem Schüler Çankara's Ânandatîrtha eine Glosse zu einem Theile der Ṛiksaṃhitâ wenigstens abgefafst worden, zu der eine Erklärung von Jayatîrtha, umfassend den zweiten und dritten Adhyâya des ersten Ashṭaka in der Bibliothek des E. I. H. zu London sich befindet.“ Sâyaṇa selbst citirt aufser Durga's Commentar zur Nirukti nur noch den Bhaṭṭa Bhâskara Miçra und den Bharatasvâmin als Vedenerklärer. Ersterer hat den Taitt. Yajus kommentirt, nicht die Ṛiksaṃhitâ, wobei er den Kâçakṛitsna, Ekacûrṇi und Yâska als seine Vorgänger darin aufführt: für Bharatasvâmin haben wir keine weiteren Data, als dafs ihn auch Devarâja (zur Nigh.) nennt, der aufser ihm noch den Bhaṭṭabhâskaramiçra, den Mâdhavadeva, Bhavasvâmin, Guhadeva, Çrînivâsa und Uvaṭṭa erwähnt. Letzterer, sonst Ûaṭa genannt, hat einen Commentar zur Saṃhitâ des weifsen Yajus, nicht zur Ṛiksaṃhitâ, verfafst, so wie Commentare zu den beiden Prâtiçâkhya des Ṛik und des weifsen Yajus.

Was die europäischen Bearbeitungen der Ṛiksaṃhitâ betrifft, so ist uns dieselbe, wie die übrigen Veda, zunächst durch Colebrooke's vortreffliche Abhandlung „on the Vedas“ in den As. Res. VIII, Calc. 1805 bekannt geworden. Den ersten Text verdanken wir Rosen, theils in seinem Ṛigvedae specimen, London 1838, theils in der erst nach seinem zu frühen Tode ebend. 1830 erschienenen Ausgabe des 1. Ashṭaka, mit lateinischer Uebersetzung. Seit dieser Zeit sind hie und da auch andere, kleinere Theile der Ṛiksaṃhitâ in Text oder Uebersetzung mitgetheilt worden, besonders in Roth's trefflichen, schon mehrfach erwähnten „Abhandlungen zur Literatur und Geschichte des Veda“ Stuttgart 1846. Gegenwärtig wird durch Dr. M. Müller in Oxford die ganze Saṃhitâ nebst dem Commentar des Sâyaṇa auf Kosten der E. I. Company herausgegeben, und ist davon das erste Ashṭaka 1849 erschienen. Gleichzeitig

erscheint auch in Indien selbst eine Ausgabe des Textes, mit Auszügen aus dem Commentar. Von Dr. M. Müller haben wir auch ausführliche Prolegomena zu seiner Ausgabe zu erwarten, die besonders die kulturgeschichtliche Stellung der Lieder des Ṛik behandeln werden. Eine französische Uebersetzung durch Langlois umfafst bereits die ganze Saṃhitâ (1848—1851) und ist natürlich vielfach von hohem Nutzen, obschon sie nur mit grofser Vorsicht benutzt werden kann. Auch eine englische Uebersetzung von Wilson ist begonnen, bis jetzt ist davon nur das erste Ashṭaka erschienen.

Ich wende mich nunmehr zu den Brâhmaṇa des Ṛik.

Es liegen uns zwei derselben vor, das Aitareya-Brâhmaṇa und das Çâṇkhâyana- (oder Kaushîtaki-) Brâhmaṇa. Beide stehen zu einander in enger Beziehung[1], behandeln im Wesentlichen denselben Stoff, und zwar so, dafs sie nicht selten je die einander entgegengesetzten Meinungen vertreten. Die Anordnung des Stoffes aber ist es hauptsächlich, worin sie differiren. Während wir im Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa ein vollständig geordnetes Werk vor uns haben, welches nach einem bestimmten Plane über das ganze Opferwerk vertheilt ist, scheint dies im Aitareya-Brâhmaṇa nicht in gleichem Grade der Fall zu sein, und überdem das Somaopfer, welchem auch in jenem die Hauptstelle gebührt, hier ganz ausschliefslich behandelt zu werden. Für die letzten zehn Adhyâya des Aitareya-Brâhmaṇa findet sich im Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa gar nichts entsprechendes vor, erst das Çâṇkhâyana-Sûtram tritt dafür ein: mit Bezug hierauf, wie auch aus inneren Gründen, hat man vielleicht anzunehmen, dafs dieselben erst als eine spätere Zuthat zum Aitareya-Brâhmaṇa zu betrachten sein mögen. Wie sie uns vorliegen, hat das Aitareya-Brâhmaṇa 40 Adhyâya (getheilt in acht Pañcikâ, Fünfheiten), das Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa deren 30, und ist es vielleicht erlaubt auf sie die Regel bei Pâṇini V, 1, 62 zu beziehen, welche lehrt, wie

---

1) s. darüber Ind. Stud. II, 289 ff.

der Name eines Brâhmaṇa zu bilden sei, wenn es 30 oder 40 Adhyâya enthält, so dafs danach ihre Existenz in dieser Form für Pâṇini's Zeit wenigstens auch äufserlich gesichert wäre. Geographische oder dergl. Data, aus denen man auf ihre Entstehungszeit schliefsen könnte, sind nur sehr spärlich in ihnen enthalten: die meisten noch finden sich, nebst wirklich geschichtlichen Angaben, in den letzten Büchern des Aitareya-Brâhmaṇa (s. Ind. Stud. I, 199 ff.), aus denen sich insbesondere (s. VIII, 14) jedenfalls ergiebt, dafs der betreffende Schauplatz derselben das Land der Kuru-Pañcâla und der Vaça-Uçînara war. Im Çâṅkhâyana-Brâhmaṇa wird ein grofses Opfer im Naimisha-Walde erwähnt, welches man indefs schwerlich mit demjenigen zu identificiren haben wird, bei welchem nach den Berichten des Mahâ-Bhârata dieses Epos selbst seinen zweiten Vortrag fand. Eine andere Stelle involvirt ein ganz besonderes Hervortreten des Gottes, welchen wir später ausschliefslich unter dem Namen Çiva kennen, über alle anderen Götter hinaus: er erhält daselbst unter anderen die Namen Îçâna, Mahâdeva und dürfen wir hieraus vielleicht schon auf einen ganz besonderen Cultus desselben schliefsen, jedenfalls aber darauf, dafs das Çâṅkhâyana-Brâhmaṇa, falls die Stelle nicht etwa interpolirt ist, der Zeit nach zu den letzten Büchern der Saṃhitâ des weifsen Yajus und zu denjenigen Theilen des Brâhmaṇa desselben, wie der Atharva-Saṃhitâ gehört, in welchen sich jene Nomenklatur ebenfalls findet. Eine dritte Stelle des Çâṅkhâyana-Brâhmaṇa endlich bedingt, wie schon oben berührt, eine ganz besondere Bearbeitung der Sprache in den nördlichen Theilen Indiens: man pilgerte dahin, um die Sprache kennen zu lernen und zurückgekehrt genofs man einer ganz besonderen Auktorität in Bezug auf sprachliche Fragen.

Beide Brâhmaṇa setzen schon längere literarische Arbeiten voraus, so werden die Âkhyânavidaḥ „Traditionskundigen“ erwähnt, desgl. mehrfach auf eine Gâthâ, Abhiyajnagâthâ, eine Art (kârikâ) versus memorialis, Bezug

genommen und dieselben mitgetheilt. Die Namen Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, sowie trayî vidyâ als Zusammenfassung derselben, kommen mehrfach vor. Ganz besondere Rücksicht aber wird im Çâṅkhâyana-Brâhmaṇa genommen auf das Paiṇgyam und das Kaushîtakam, deren Ansichten überaus häufig neben einander erwähnt werden und zwar so, dafs die Ansicht des Kaushîtakam stets als die endgültige anerkannt wird. Es fragt sich nun, was wir unter beiden Ausdrücken zu verstehen haben, ob Brâhmaṇa-artige Werke, welche schon schriftlich oder noch nur in mündlicher Tradition vorlagen, oder ob nur die traditionelle Ueberlieferung einzelner Lehren? Im Aitareya-Brâhmaṇa findet sich die Erwähnung des Kaushîtakam und des Paiṇgyam nur an einer Stelle, und zwar im letzten Theile desselben, die zudem vielleicht interpolirt ist. Jedenfalls ergiebt sich hieraus, wie wohl auch schon aus der gröfseren Regelmäfsigkeit der Anordnung zu schliefsen war, dafs das Çânkhâyana-Brâhmaṇa als später denn das Aitareya-Brâhmaṇa zu erachten ist, insofern es eben als eine Umarbeitung von zwei schon unter bestimmten Namen vorhandenen Gesammtanschauungen gleichen Inhalts erscheint, während das Aitareya-Brâhmaṇa als ein mehr selbstständiger Versuch dasteht. Der Name Paiṇgya gehört einem in den Brâhmaṇa des weifsen Yajus und sonst genannten Weisen an, aus dessen Geschlecht Yâska Paiṇgi[1] stammt und wohl auch Piṇgala, der Verfasser eines metrischen Lehrbuchs. Der Paiṇgî kalpaḥ wird von dem Commentator des Pâṇini, wohl dem Mahâbhâshya nach, ausdrücklich zu den alten Kalpasûtra gerechnet, im Gegensatz zum Açmarathaḥ kalpaḥ, welchen wir unten als eine Vorlage des Âçvalâyanasûtra kennen lernen werden. Die Paiṇgin werden auch sonst mehrfach in den alten Schriften genannt und noch zu Sâyaṇa's Zeit mufs wohl ein Paiṇgi-Brâhmaṇam existirt haben, da er es mehrfach erwähnt. Aehnlich

1) Die Brâhmaṇa-Citate bei Yâska gehören also wohl zum Theil dem Paiṇgyam an?

steht es mit dem Namen Kaushîtaka, welcher übrigens in der Mehrzahl der Stellen, wo er citirt wird, direkt für das Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa selbst gebraucht ist: da die Ansicht, die derselbe vertritt, darin überall als die entscheidende gilt, so ist dies sehr erklärlich, wir haben eben in diesem Brâhmaṇa eine Umarbeitung des von den Kaushîtakin gewonnenen dogmatischen Gutes durch Çâṇkhâyana vor uns. Es werden übrigens in dem Commentare dazu, der das Werk eben nur als Kaushîtaki-Brâhmaṇa erklärt, häufig auch Stellen aus einem Mahâkaushîtaki-Brâhmaṇa citirt, so dafs wir noch auf ein gröfseres Werk gleichen Inhalts danach zu schliefsen haben, wohl eine spätere Bearbeitung desselben Gegenstandes? Wenn dieser Commentar ferner das Kaushîtaki-Brâhmaṇam in Beziehung zu der Schule der Kauthuma setzt, die sonst nur dem Sâmaveda zugehört, so ist dies Verhältnifs ein noch nicht aufgeklärtes. — Der Name Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa wechselt hie und da mit Sâṇkhyâyana-Brâhmaṇa, doch scheint die erstere Namensform den Vorzug zu verdienen: ihr ältestes Vorkommen ist wohl das in dem Prâtiçâkhyasûtram des schwarzen Yajus.

Es sind nun diese beiden Brâhmaṇa des Ṛik von ganz besonderem Interesse durch die vielen Sagen und Legenden, die sie mittheilen, zwar nicht um ihrer selbst willen, sondern nur zur Erklärung des Ursprungs irgend eines Liedes, was aber ihrem Werthe natürlich keinen Eintrag thut. Eine derselben, welche sich in dem zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa vorfindet, die Sage von Çunaḥçepa, hat Roth in den Ind. Stud. I, 458—64 übersetzt, und ebendas. II, 112—23 ausführlich behandelt, und schliefst sie sich, nach ihm, an eine ältere, metrisch abgefafste Darstellung an. Wir müssen dies überhaupt wohl bei vielen dieser Sagen annehmen, dafs sie bereits eine abgerundete selbstständige Gestalt in der Tradition gewonnen hatten, bevor sie den Brâhmaṇa einverleibt wurden: es ergiebt sich dies häufig schon aus ihrer im Verhältnifs zum übrigen Texte stark archaistischen Sprache. Es sind uns diese Legenden nun in doppel-

ter Beziehung von hohem Werthe: eines Theils nämlich enthalten sie, wenigstens theilweise, direkt oder indirekt, historische Data, oft ganz nackt und unverfänglich, daneben aber auch versteckt und erst dem Auge der Kritik erkennbar, andern Theils aber gewähren sie uns die Anknüpfungspunkte an die Sagen der späteren Zeit, deren Ursprung uns sonst meist ganz dunkel bleiben würde.

Zum Aitareya-Brâhmaṇa haben wir einen Commentar von Sâyaṇa, und zum Kaushîtaki-Brâhmaṇa einen von Vinâyaka, einem Sohne des Mâdhava.

Jedem dieser Brâhmaṇa ist nun noch ein Âraṇyakam zugefügt, ein Waldtheil, der im Walde zu studiren ist, nämlich theils von den Weisen, die wir bei Megasthenes als *ὑλοβιοι* kennen lernen, theils von ihren Schülern. Dieses Waldleben selbst ist offenbar erst eine spätere Entwicklungsstufe der brahmanischen Beschaulichkeit: ihm hauptsächlich haben wir die Tiefe der Spekulation, das völlige Versinken in mystischer Andacht zuzuschreiben, durch welche sich die Inder so ganz besonders auszeichnen. Dieser Charakter ist denn nun auch in den Schriften, welche direkt als Âraṇyaka bezeichnet werden, in hohem Grade ausgeprägt, und bestehen dieselben zum gröfsten Theile nur aus dergl. Upanishad, in denen sich im Allgemeinen eine kühne, gewaltige Denkkraft nicht verkennen läfst, so viel Bizarres sie auch enthalten.

Das Aitareya-Araṇyakam besteht aus fünf Büchern deren jedes selbst wieder Âraṇyakam heifst. Das zweite und dritte Buch[1] bilden eine Upanishad für sich und zwar findet hier noch eine weitere Unterabtheilung Statt, insofern die vier letzten Abschnitte des zweiten Buches, welche der Doktrin des Vedântasystems ganz besonders homogen sind, *κατ' ἐξοχην* als die Aitareyopanishad gelten. Als Urheber dieser beiden Bücher gilt Mahidâsa Aitareya, angeblich Sohn des Viçâla und der Itarâ, von welcher letzteren

1) s. Ind. Stud. I, 388 ff.

sein Name Aitareya abgeleitet wird: derselbe wird denn auch in der That mehrmals im Innern als mafsgebend und endgültig angeführt, was für die Richtigkeit der Herleitung der darin vorgetragenen Ansichten auf ihn entscheidet. Wir müssen in dieser Zeit eben vollständig davon abstrahiren, dafs ein Lehrer seine Gedanken auch schriftlich niedergelegt habe: er trug sie eben nur mündlich seinen Schülern vor, die Kunde davon pflanzte sich traditionell fort, bis sie in irgend einer Form, aber unter seinem Namen, festgestellt ward. Daher ist es zu erklären, wenn wir die Autoren überlieferter Werke in diesen selbst genannt finden. Die Lehren des Aitareya müssen nun übrigens besonderen Anklang gefunden haben, seine Schüler besonders zahlreich gewesen sein, da wir ja eben seinen Namen sowohl dem Brâhmaṇa als dem Araṇyaka beigelegt finden, obwohl in Bezug auf das erstere vor der Hand gar kein Grund dafür anzugeben ist, und obwohl wir für das vierte Buch des letztern sogar die direkte Nachricht haben, dafs es dem Âçvalâyana[1], dem Schüler eines Çaunaka, angehört, so wie auch ferner für das fünfte Buch desselben dieser Çaunaka selbst als Urheber gegolten zu haben scheint, nach dem was Colebrooke misc. ess. I, 47n. darüber berichtet. Der Name des Aitareya findet sich in den Brâhmaṇa nirgendwo vor, erst in der Chândogyopanishad wird er erwähnt: die Schule der Aitareyin wird zuerst in den Sâmasûtra genannt. — Den vielfachen Erwähnungen im dritten Buche nach zu schliefsen ist übrigens auch die Familie der Maṇḍûka, Mâṇḍûkeya ganz besonders thätig gewesen für die Entwicklung der darin vertretenen Ansichten. Wir finden sie in der That auch später als eine der fünf Schulen des Ṛigveda aufgeführt, doch hat sich unter ihrem Namen nichts erhalten als eine höchst abstruse Upanishad, die aber nur als zum Atharva gehörig erscheint und ganz auf dem Standpunkt systematischer Erstarrung steht, so wie eine Schrift grammatischen Inhaltes, die Mâṇḍûkî

1) Auch ein Âçvalâyana-Brâhmaṇa finde ich citirt, ohne indefs näheres darüber angeben zu können.

Çixâ, die vielleicht auf den im Ṛikprâtiçâkhya genannten Mâṇḍûkeya zurückgehen könnte.

Der Inhalt des Aitareya-Âraṇyakam, so weit es uns vorliegt, giebt weiter keinen direkten Fingerzeig über die Abfassungszeit, als den, dafs, wie ich schon bemerkt habe, im zweiten Capitel des zweiten Buches die jetzige Anordnung der Ṛiksaṃhitâ angegeben wird. Die Zahl ferner der einzeln genannten Lehrer ist besonders im dritten Buche eine überaus grofse (darunter zwei Çâkalya, ein Kṛishṇa Hârîta, ein Paṇcâlacaṇḍa) und ist auch dies wohl noch ein Beweis mehr für die im Uebrigen schon durch den Geist und die Form der vorgetragenen Ansichten bedingte, späte Entstehungszeit.

Das Kaushîtakâraṇyakam liegt uns in drei Büchern vor: ob vollständig? ist ungewifs. Die beiden ersten Bücher desselben habe ich erst neuerdings aufgefunden[1]: ihr Inhalt ist mehr dem Ritual als der Spekulation zugewandt. Das dritte Buch ist die sogenannte Kaushîtaky-Upanishad[2], ein in hohem Grade interessantes und wichtiges Werk. Der erste Adhyâya derselben giebt uns über die Vorstellungen von dem Wege nach, und der Ankunft in, der Welt der Seligen einen höchst wichtigen Bericht, dessen Bedeutung für die ähnlichen Vorstellungen anderer Völker zwar noch nicht vollständig zu übersehen ist, aber sehr reich an Aufschlüssen zu werden verspricht. Der zweite Adhyâya giebt uns in den Ceremonien, die er schildert, unter Anderm ein sehr liebliches Bild von der Zartheit und Innigkeit der Familienbande zu jener Zeit. Der dritte Adhyâya ist für die Geschichte und Entwicklung der epischen Mythe von ganz unschätzbarem Werthe, insofern er uns Indra im Kampfe mit denselben Naturgewalten dastellt, welche im Epos Arjuna als böse

---

1) s. Catalog der Sanskrithandschriften der Berl. Bibl. p. 19. n. 82.

2) s. Ind. Stud. I, 392—420: es wäre in der That sehr wünschenswerth zu erfahren, worauf sich Poley's Angabe stützt „dafs das Kaushîtaki-Brâhmaṇa aus neun Adhyâya besteht, von denen der erste, siebente, achte, neunte den Kaushîtaki-Brâhmaṇa-Upanishad bilden." Ich habe noch nichts dergl. anderswo auftreiben können.

Dämonen bezwingt. Der vierte Adhyâya endlich enthält die zweite Recension einer Sage, die uns auch im Âraṇyakam des weifsen Yajus in etwas anderer Gestalt vorliegt, von der Belehrung eines sich weise dünkenden Brâhmaṇen durch einen Krieger, Ajâtaçatru, den König von Kâçi. Auch an geographischen Daten, welche über die Zeit ihrer Entstehung Aufschlufs geben, ist diese Upanishad besonders reich. So weist uns der Name des weisen Königs im ersten Adhyâya, der den Âruṇi belehrt, Citra Gâṇgyâyani offenbar zur Gaṇgâ hin. Nach II, 10 schliefsen für den Autor der nördliche und der südliche Berg, d. i. Himavat und Vindhya, die ganze ihm bekannte Welt ein, wozu dann auch die Aufzählung der Nachbarstämme in IV, 1 vollständig pafst. Insbesondere aber ergiebt sich aus der Stellung der Namen Aruṇi, Çvetaketu, Ajâtaçatru, Gârgya Bâlâki, und aus der Identität der Legenden von den letzteren, die völlige Gleichheit der Zeit dieser Upanishad mit der des Vṛihad-Âraṇyakam des weifsen Yajus.

Zur Erklärung der beiden Âraṇyaka, resp. des zweiten und dritten Buches des Aitareya-Âraṇyaka und des dritten Buches des Kaushîtaki-Âraṇyaka, dient der Commentar des Çaṇkarâcârya, eines Lehrers, der, etwa im 8. Jahrhundert p. Chr. lebend, für die Vedânta-Schule von der höchsten Bedeutung gewesen ist, insofern er theils alle die Vedatexte, die Upanishad nämlich, erklärte, auf welchen dieselbe basirt ist, theils auch das Vedântasûtram selbst kommentirte, und eine Menge kleiner Schriftchen zur Erläuterung und Begründung der Vedântalehre verfafste. Seine Erklärungen selbst sind zwar häufig gezwungen, weil eben dem Vedântasystem gemäfs geregelt, doch aber für uns von hoher Wichtigkeit: Schüler von ihm: Ânandajnâna, Ânandagiri, Ânandatîrtha etc., haben wieder Glossen zu seinen Commentaren verfafst, und sind wir seit Kurzem in dem Besitz der meisten dieser Commentare sowohl als Glossen, da Dr. Roer, der Sekretär der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen, dieselben nebst den betreffenden Upa-

nishad in der Bibliotheca Indica, einer blos für Texte bestimmten, unter der Aegide jener Gesellschaft erscheinenden Zeitschrift herausgegeben hat. Leider ist gerade die Kaushîtaki-Upanishad noch nicht darunter, eben so wenig als die Maitrâyaṇy-Upanishad, von der wir im Verlauf zu reden haben. Hoffentlich aber erhalten wir noch beide. — Möge ihnen dann auch eine dritte der zum Ṛigveda gehörigen Upanishad, die Vâshkala-Upanishad, zugefügt werden, deren Text resp. aufgefunden sein. Diese Upanishad nämlich ist uns vor der Hand nur aus Anquetil's Oupnekhat II, 366—71 bekannt, das Original mufs also zur Zeit der persischen (von Anquetil lateinisch übersetzten) Uebersetzung der hauptsächlichsten Upanishad (1656) noch vorhanden gewesen sein, wie wir ja auch bei Sâyaṇa die Vâshkalaçruti noch mehrfach erwähnt finden. Dafs den Vâshkala eine besondere Recension der Ṛiksaṃhitâ zugeschrieben wird, die uns gleichfalls verloren ist, haben wir oben gesehen. Es bleibt somit diese Upanishad der einzige, ärmliche Rest aus einem umfangreichen Literaturkreise. Sie beruht auf einer mehrfach in den Brâhmaṇa erwähnten Sage, die dem Inhalte nach, und man könnte fast sagen, auch dem Namen nach, der griechischen Sage vom Gany-Medes entspricht. Medhâtithi nämlich, der Sohn des Kaṇva, von Indra in Gestalt eines Widders zum Himmel entführt, befragt denselben während des Fluges, wer er sei. Indra antwortet ihm lächelnd und giebt sich ihm kund als den Allgott, sich mit dem All identificirend. Der Grund der Entführung sei, dafs er, erfreut durch Medhâtithi's Bufse, denselben auf den richtigen Weg zum Wahren habe bringen wollen: er solle darum weiter kein Bedenken tragen. Ueber die Zeit dieser Upanishad läfst sich natürlich vor der Hand gar nichts sagen, als dafs ihre Haltung im Ganzen ziemlich alterthümlich erscheint.

Steigen wir nunmehr hinab zur dritten Stufe der Literatur des Ṛigveda, zu den Sûtra desselben.

Was zunächst die Çrauta-Sûtra, die Lehrbücher des

Opferrituals, betrifft, so liegen uns deren zwei vor, das Sûtram des Âçvalâyana in 12 Adhyâya und das des Çâṇkhâyana in 18 Adhyâya. Das erstere schliefst sich an das Aitareya-Brâhmaṇa, das zweite an das Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa an, je oft wörtliche Citate Beiden entlehnend. Wenn nun schon hieraus, wie überhaupt aus der ganzen Behandlung des Stoffes, sich das verhältnifsmäfsig späte Zeitalter der Sûtra ergiebt, so fehlt es doch auch nicht an weiteren direkten Zeugnissen dafür. So geht der Name des Âçvalâyana wohl zurück auf Açvala, den wir im Âraṇyaka des weifsen Yajus als den Hotar des Janaka, Königs von Videha, erwähnt finden (s. Ind. Stud. I, 441). Die Bildung des Wortes ferner durch das Affix âyana, führt uns wohl[1] in die Zeit ausgebildeter Schulen (ayana)? wie dem auch sei, damit gebildete Namen finden sich in den Brâhmaṇa selbst nur selten vor, resp. nur in den spätesten Theilen derselben, und bekunden daher im Allgemeinen schon stets eine späte Zeit. Dazu stimmen denn auch die Data, die sich aus dem Innern des Âçvalâyanasûtra entnehmen lassen. Unter den darin citirten Lehrern zunächst befindet sich ein Âçmarathya, dessen Kalpa (Lehre) der Scholiast zu Pâṇini IV, 3, 105, wahrscheinlich dem Mahâbhâshya nach, als zu den in dieser Regel, im Gegensatze zu den alten Kalpa bedingten neuen Kalpa gehörig betrachtet. Wenn nun schon die Auktoritäten des Âçvalâyana als neu gelten, so mufs dies natürlich in Bezug auf ihn selbst in noch höherem Grade stattfinden, und erhalten wir somit, vorausgesetzt dafs jene Angabe aus dem Mahâbhâshya stammt, für ihn etwa die Gleichzeitigkeit mit Pâṇini. Ein anderer von Âçvalâyana citirter Lehrer, Taulvali, wird direkt von

---

1) Wie bei Âgniveçyâyana, Âlambâyana, Aitiçâyana, Andumbarâyaṇa, Kâṇḍamâyana, Kâtyâyana, Khâḍâyana, Drâhyâyaṇa, Plâxâyaṇa, Bâdarâyaṇa, Mâṇḍûkâyana, Râṇâyana, Lâṭyâyana, Lâbukâyana (?), Lâmakâyana, Vârshyâyaṇi, Çâkaṭâyana, Çâṇkhâyana, Çâṭyâyana, Çâṇḍilyâyana, Çâlaṃkâyana, Çaityâyana, Çaulvâyana etc.

Pâṇini genannt (II, 4, 61) und zwar als zu den prâṇcas „Oestlichen“ gehörig. — Von besonderem Interesse ist am Schlusse eine Aufzählung der verschiedenen Brâhmaṇa-Familien und deren Vertheilung unter die Geschlechter des Bhṛigu, Aṇgiras, Atri, Viçvâmitra, Kaçyapa, Vasishṭha und Agastya. — Die Opfer an der Sarasvatî, von denen ich im Verlauf sprechen werde, sind hier nur kurz angeführt, und zwar mit einigen Verschiedenheiten in den Namen, die wohl als spätere Entstellung zu betrachten sein werden. — Wir haben übrigens den Âçvalâyana bereits als den Verfasser des vierten Buches des Aitareya-Âraṇyaka, so wie als den Schüler des Çaunaka kennen gelernt, welcher Letztere der Tradition nach sein eigenes Sûtram dem Werke seines Schülers zu Liebe vernichtet haben soll.

Das Sûtram des Çâṇkhâyana trägt im Allgemeinen einen etwas alterthümlicheren Anstrich, insofern es besonders im 15., 16. Buche ganz in Brâhmaṇa-Weise auftritt. Das 17. und 18. Buch sind eine spätere Zuthat, und finden sich auch selbstständig gezählt und kommentirt vor, sie entsprechen den beiden ersten Büchern des Kaushîtaki-Âraṇyaka.

Was nun den Inhalt der beiden Sûtra im Einzelnen, so wie ihr gegenseitiges Verhältnifs zu einander betrifft, so bin ich vor der Hand nicht im Stande, genauere Auskunft darüber zu geben, da ich sie nur oberflächlich kenne. Meine Vermuthung ist, dafs ihre Verschiedenheit vielleicht auch auf örtlichen Gründen beruht, und zwar das Sûtram des Âçvalâyana, wie das Aitareya-Brâhmaṇa, dem östlichen, das Sûtram des Çâṇkhâyana dagegen, wie das Brâhmaṇa desselben, mehr dem westlichen[1] Theile Hindostan's angehören mag. Die Reihenfolge des Ceremoniells ist in beiden ziemlich dieselbe, die grofsen Opfer aber der Könige etc. vâjapeya nämlich (Opfer zum Gedeihen der Nahrung), râjasûya

---

1) Etwa dem Naimisha-Walde? s. unten p. 57.

(Königsweihe), açvamedha (Pferdeopfer), purushamedha (Menschenopfer), sarvamedha (Allopfer), sind bei Çâṇkhâyana weit ausführlicher behandelt.

Zu Âçvalâyana finde ich einen Commentar von Nârâyaṇa dem Sohne des Kṛishṇajit, Enkel des Çrîpati, erwähnt. Ein Anderer, gleichen Namens, aber Sohn des Paçupatiçarman, hat eine Paddhati (Grundrifs) zu Çâṇkhâyana abgefafst und zwar nach dem Vorgange eines Brahmadatta: wann er lebte, ist ungewifs, wahrscheinlich im 16. Jahrh.: nach seinen eigenen Angaben stammt er aus Malayadeça. Aufserdem haben wir zum Sûtram des Çâṇkhâyana den Commentar des Varadattasuta Ânarttîya: drei Adhyâya desselben, der neunte, zehnte, elfte waren verloren gegangen und sind durch Dâsaçarman Muṇjasûnu ersetzt. Zu den beiden letzten Adhyâya XVII., XVIII. existirt ein Commentar von Govinda. Dafs diesen Commentaren andere verausgingen, die uns aber verloren sind, liegt auf der Hand, Ânarttîya sagt es zudem ausdrücklich.

Auch von den Gṛihyasûtra des Ṛigveda liegen uns nur die beiden des Âçvalâyana (in 4 Adhyâya) und des Çâṇkhâyana (in 6 Adhyâya) vor: das dem Çaunaka zugeschriebene wird zwar mehrfach erwähnt, scheint aber nicht mehr vorhanden zu sein.

Der Inhalt jener beiden Werke ist im Wesentlichen identisch, so grofs auch die Verschiedenheiten im Einzelnen sind, insbesondere in der Anordnung und Vertheilung des Stoffes. Sie behandeln zunächst, wie ich bereits früher (p. 16) angegeben habe, diejenigen Ceremonien, welche in den verschiedenen Stadien des ehelichen und Familienlebens, vor und nach der Geburt, bei Heirath, bei und nach dem Tode zu vollziehen sind. Aufserdem aber werden Sitten und Gebräuche sehr verschiedener Art geschildert und „tragen insbesondere die bei einzelnen Veranlassungen zu sprechenden Sprüche und Sagen ein ganz besonders alterthümliches Gepräge und führen uns wohl nicht selten in die Zeit vor der Ausbildung des Brahmanismus zurück“ (s. Stenzler in den Ind. Stud. II, 159).

Die volksthümlichen, abergläubischen Vorstellungen sind es, die uns vorzugsweise in ihnen vorliegen, daher weisen sie uns auch auf Gestirndienst, Astrologie, Vorbedeutungen und Zauberkunde hin, insbesondere auf die Verehrung und Geneigtmachung der bösen Mächte in der Natur, auf die Abwehr ihrer schädlichen Einflüsse etc. Für die späte Abfassungszeit dieser Werke nun ist besonders das pitṛitarpaṇam entscheidend, das Manenopfer, wobei die Vorväter einzeln namentlich aufgeführt werden, eine Sitte, die zwar an und für sich uralt sein mag (da wir dafür in den parsischen Yeshts und Nerengs vollständige Analoga finden), die uns aber hier in ihrer einzelnen Anwendung aus einer sehr späten Zeit vorliegt, wie sich eben aus den Namen selbst ergiebt. Es werden nämlich nicht nur die Ṛishi der Ṛiksaṃhitâ in deren jetzigen Reihenfolge aufgeführt, sondern auch sämmtliche Namen, die uns für die Bildung der einzelnen Schulen des Ṛik, für die Brâhmaṇa wie die Sûtra desselben, als besonders bedeutsam entgegentreten, so Vâshkala, Çâkalya, Mâṇḍûkeya, Aitareya, Paiṅgya, Kaushîtaka, Çaunaka, Âçvalâyana und Çâṅkhâyana selbst etc. An diese schliefsen sich nun noch andere Namen, die uns vor der Hand von sonst noch nicht bekannt sind, ferner die Namen von drei weisen Frauen, deren eine, die Gârgî Vâcaknavî, uns im Vṛihad-Âraṇyaka des weifsen Yajus mehrfach am Hofe des Janaka begegnet, während die zweite unbekannt ist, und der Name der dritten, Sulabhâ Maitreyî, theils in den Sagen des MBhârata mit eben jenem Janaka in Verbindung gebracht wird[1], theils uns auf die Saulabhâni Brâhmaṇâni hinweist, welche der Scholiast zu Pâṇini, IV, 3, 105, wohl dem Mahâbhâshya nach, als Beispiel der durch diese Regel bedingten neuen Brâhmaṇa anführt. Unmittelbar hinter den Ṛishi der Ṛiksaṃhitâ werden nun aber überdem auch noch Namen und Werke genannt, die uns in der vedischen Literatur sonst noch irgendwo begegnen, näm-

1) Sulabha heifst bei den Buddhisten der Onkel Buddha's, s. Schiefner Leben des Çâkyamuni p. 6.

lich im Çâṇkhâyanagṛihyam: Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sûtra-bhâshya..., und im Âçvalâyanagṛihyam sogar: Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sûtra-bhârata-mahâbhârata-dharmâcâryâḥ. Letztere Stelle ist offenbar die spätere, und wenn wir auch für sie noch nicht an unser jetziges Mahâbhârata in der vorliegenden Gestalt zu denken haben, so ist, im Verein mit dem Vaiçampâyanaḥ mahâbhâratâcâryaḥ, den sie, wie es scheint, voraussetzt, doch jedenfalls schon ein gröſseres Werk, das dieselbe Sage behandelte, also unserm heutigen Texte zu Grunde liegt, bedingt, ebenso wie sich weiter aus dieser Stelle auch schon eine zweite Behandlung desselben Stoffes durch Jaimini zu ergeben scheint, die aber auch wohl mit unserm heutigen Jaiminibhârata nur entfernte Aehnlichkeit gehabt haben würde. Daſs übrigens die Entstehung des Epos überhaupt in die gleiche Zeit mit der schulmäſsigen Ausbildung der vedischen Literatur gehört, werden wir im Verlauf mehrfach bestätigt finden. Ein Sûtram des Sumantu, ein Dharma des Paila sind uns gänzlich unbekannt: erst in der neueren Zeit, in den Purâṇa und in der eigentlichen Rechtsliteratur finde ich dem Sumantu ein Werk, ein Smṛitiçâstram nämlich, zugeschrieben, während sie dem Paila, dessen Name allerdings schon aus Pân. IV, 1, 118 erhellt, die Offenbarung des Ṛigveda zueignen, woraus wir wenigstens berechtigt sind, auf seine besondere Betheiligung bei dem endlichen Abschlusse der Schulbildung desselben zu schlieſsen. — Man kann nun aber, und ich möchte dies vorziehen, die Stelle des Âçvalâyana auch ganz anders interpretiren, und zwar so, daſs die vier Eigennamen gar nicht in speciellem Verhältniſs zu den vier Werkenamen ständen, sondern Beide für sich selbstständig bestehen, wie wir dies im Çâṇkhâyanagṛihyam[1] offenbar wohl anzunehmen ha-

[1]) Was in diesem letzteren das Wort bhâshya bedeute, erhellt aus dem Prâtiçâkhyam des weiſsen Yajus, wo sich I, 1, 19. 20 vedeshu und bhâshyeshu einander gegenüber gestellt finden, ebenso wie im Prâtiçâkhyam des schwarzen Yajus II, 12 chandas und bhâshâ, und bei Yâska anvadhyâ-

ben: dann liegt es am Nächsten daran zu denken, wie die Purâṇa die Offenbarung der Veda vertheilen, indem sie den Atharvaveda dem Sumantu, den Sâmaveda dem Jaimini, den Yajurveda dem Vaiçampâyana, den Ṛigveda dem Paila zuschreiben. In jedem dieser beiden Fälle mufs man übrigens mit Roth, der zuerst auf die Stelle bei Âçvalâyana aufmerksam machte (a. a. O. p. 27), annehmen, dafs beide Stellen, sowohl die bei diesem als die bei Çâṇkhâyana erst späterer Interpolation ihre Ausschmückung verdanken, sonst würde die Zeit beider Gṛihyasûtra zu sehr hinabgedrückt werden! denn ob sich schon aus dem ganzen Habitus jener beiden Stellen, im Âçvalâyanagṛihya sowohl als im Çâṇkhâyanagṛihya (die übrigens auch sonst noch im Einzelnen bedeutend von einander abweichen), zur Genüge ergiebt, dafs in ihnen die Literatur des Ṛigveda schon als vollständig abgeschlossen vorausgesetzt wird, so ist doch im Uebrigen die Haltung beider Werke immer noch gewissermafsen alterthümlich. — Ob zwischen dem Smṛitiçâstra des Çaṇkha und dem Gṛihyasûtra des Çâṇkhâyana ein Zusammenhang besteht, ist noch unaufgeklärt.

Zu beiden Gṛihyasûtra existiren Commentare von demselben Nârâyaṇa, der auch das Çrautasûtram des Âçvalâyana kommentirt hat, sie gehören wohl etwa dem 15. Jahrh.[1] an. Aufserdem finden sich wie zu den Çrautasûtra so auch zu den Gṛihyasûtra viele Schriftchen theils erläuternden, theils abkürzenden und schematisirenden Inhalts, darunter eine Paddhati zum Çânkhâyanagṛihya von dem im Naimisha-Walde in der Mitte des 15. Jahrh. lebenden Râmacandra: diesen Naimishawald nun möchte ich für die Gegend halten, in der das Sûtram selbst entstanden war:

yam und bhâshâ. Es sind also „Schriften in bhâshâ“ darunter zu verstehen, doch ist die Bedeutung des Wortes hier eine entwickeltere, als in jenen Werken und nähert sich dem Gebrauche, den Pâṇini davon macht. Ich werde darauf weiter unten zurückkommen.

1) Denselben Namen tragen auch zwei Glossen zu Çankara's Commentar der Praçnopanishad und der Muṇḍakopanishad, möglicher Weise ist der Verfasser derselben identisch mit diesem.

vielleicht hatte sich deshalb die Tradition darüber daselbst besonders lebendig erhalten.

Das uns vorliegende Prâtiçâkhyasûtram der Ṛiksaṃhitâ gehört dem schon mehrfach erwähnten Çaunaka, dem Lehrer des Âçvalâyana, an. Es ist in Çloka verfaſst und ein umfangreiches Werk, getheilt in 3 Kâṇḍa, je zu 6 Paṭala, und im Ganzen mit 103 Kaṇḍikâ. Die ersten Nachrichten darüber gab Roth a. a. O. p. 53 ff. Es ist dies Werk der Tradition nach in seinem Ursprunge älter, als die eben erwähnten Sûtra des Âçvalâyana, die ja eben erst von dem angeblichen Schüler des Verfassers herrühren: ob es aber wirklich diesem Letzteren angehört, und nicht vielmehr aus seiner Schule hervorgegangen ist, muſs vor der Hand noch unentschieden bleiben. Die darin citirten Namen sind zum Theil dieselben, welche wir in Yâska's Nirukti und im Sûtram des Pâṇini vorfinden. Der Inhalt des Werkes selbst ist ürigens in seinen Einzelnheiten noch wenig bekannt: von besonderem Interesse sind die im Allgemeinen über die richtige und unrichtige Aussprache der Wörter handelnden Stellen. Wir haben dazu einen vortrefflichen Commentar von Ûaṭa, der sich in der Einleitung als die Umarbeitung eines älteren, von Vishṇuputra verfaſsten Commentars ankündigt. — Als ein Anszug aus dem Prâtiçâkhyasûtra, resp. als eine theilweise Ergänzung dazu, ist der Upalekha zu betrachten, ein Schriftchen, das als Pariçishṭam (Nachtrag) gilt, und selbst wieder mehrfach kommentirt worden ist.

Noch einige andere Schriftchen sind hier zu nennen, die zwar den hochtönenden Namen Vedâṅga, Glied des Veda, führen, aber, wie ich bereits früher (p. 25) bemerkt habe, nur als spätere Nachträge zur Literatur des Ṛigveda zu betrachten sind: die Çixâ, das Chandas, das Jyotisham. Alle drei liegen uns in doppelter Recension vor, je nachdem sie angeblich dem Ṛigveda oder dem Yajurveda zugerechnet werden. Das Chandas ist im Wesentlichen in beiden Recensionen gleich, und haben wir es als das dem Piṅgala zugeschriebene Sûtram der Metrik zu erkennen.

Es ist übrigens auch, wie jene anderen beiden Werkchen, sehr späten Ursprungs, bezeichnet z. B. in der den Indern eigenthümlichen Weise die Zahlen durch Wörter, so wie die Versfüße durch Buchstaben, und behandelt die alleransgebildetsten, erst in der neueren Poesie sich findenden Metra. Der Theil desselben, der die vedischen Metra behandelt, ist vielleicht älter. Die darin citirten Lehrer haben übrigens zum Theil verhältnißmäßig alte Namen, es sind dies nämlich: Kraushṭuki, Tâṇḍin, Yâska, Saitava, Râta und Mâṇḍavya. Am verschiedensten von einander sind je die beiden Recensionen der Çixâ und des Jyotisham. Erstere wird übrigens in beiden direkt auf Pâṇini, letzteres auf Lagadha, resp. Lagata, zurückgeführt, einen in der indischen Literatur sonst unbekannten Namen[1]. — Außer der Pâṇinîyâ Çixâ haben wir auch noch eine andere, welche den Namen der Mâṇḍûka führt und sich daher wohl directer an den Ṛik anlehnen mag, jedenfalls wenigstens bedeutender ist als die erstere. Für das Alter des Namen Çixâ für lautliche Untersuchungen spricht übrigens der Umstand, daß wir im Taitt. Âraṇy. VII, 1 einen Abschnitt finden, der da beginnt: „wir wollen die Çixâ erklären" und darauf die Titel des Vortrages angiebt, der sich daran angeschlossen haben wird (Ind. Stud. II, 211), und der sich, nach ihnen zu schließen, über die Buchstaben, den Accent, die Quantität, die Artikulation und die Wohllautsregeln erstreckt haben muß, also über dieselben Gegenstände, die in den beiden vorhandenen Çixâ behandelt werden.

Von den Anukramaṇî genannten Schriften, in denen Metrum, Gottheit, Verfasser der einzelnen Lieder der Reihe nach aufgeführt werden, sind uns mehrere zur Ṛiksaṃhitâ überliefert, darunter eine Anuvâkânukramaṇî von Çaunaka und eine Sarvânukramaṇî von Kâtyâyana. Zu beiden haben wir einen vortrefflichen Commentar von Shaḍ-

1) Reinaud im memoire sur l'Inde p. 331. 332 bringt aus Albîrûni einen Lâta bei, der als Verfasser des alten Sûryasiddhânta galt: ist dies etwa dieser Lagadha, Lagata? Nach Colebrooke II, 409 citirt Brahmagupta einen Lâḍhâcârya: auch dieser Name könnte auf Lagadha zurückgehen.

guruçishya, dessen Zeit, wie sein eigentlicher Name unbekannt ist: die Namen seiner 6 Lehrer, nach denen er sich nennt, zählt er selbst auf, es sind Vinâyaka, Triçûlâṇka, Govinda, Sûrya, Vyâsa und Çivayogin, und setzt er ihre Namen mit denen der betreffenden Götter in Verbindung. — Das Bârhaddaivatam, ein anderes hieher gehöriges Werk habe ich bereits früher (p. 24) erwähnt, so wie, daſs es dem Çaunaka zugeschrieben wird und durch die reiche Fülle mythischer Sagen und Legenden, die es enthält, von groſser Wichtigkeit ist. Aus den Mittheilungen von Kuhn darüber (Ind. Stud. I, 101—20) ergiebt sich übrigens, daſs das Werk ziemlich späten Ursprunges ist, insofern es sich vornehmlich an Yâska's Niruktam anschlieſst, und wird es daher dem Çaunaka wohl nur in sofern angehören, als es aus seiner Schule hervorgegangen ist. Auſser den von Yâska genannten Lehrern führt es noch einige andere an, so Bhâguri und Âçvalâyana, so wie es auch das Bestehen des Aitareyakam, Bhâllavibrâhmaṇam, Nidânasûtram voraussetzt, indem es dieselben verschiedentlich citirt. Da der Verfasser genau der in der Saṃhitâ beobachteten Reihenfolge der einzelnen Hymnen folgt, so ergeben sich für die ihm vorliegende Recension des Textes einige Abweichungen von dem uns überlieferten der Çâkalâs: auch nimmt er in der That hie und da direkte Rücksicht auf den Text der Vâshkalâs, der ihm also auch vorgelegen haben muſs. — Zu erwähnen endlich sind noch die Ṛigvidhâna etc. genannten Schriften, die zwar auch zum Theil Çaunaka's Namen tragen, aber wohl erst der Purâṇazeit angehören: sie handeln von der mystischen, zauberhaften Wirksamkeit des Recitirens der Hymnen des Ṛik oder auch blos einzelner Verse daraus u. dergl. m. Desgleichen finden sich auch noch eine Menge anderer dergl. Pariçishṭa (Nachträge) unter verschiedenen Namen vor, so ein Bahvṛicapariçishṭam, Çâṇkhâyanap., Âçvalâyanagṛihyap. etc.

Ich wende mich nunmehr zum Sâmaveda[1].

Die Saṃhitâ des Sâmaveda ist eine Anthologie aus der Ṛiksaṃhitâ, diejenigen Verse derselben umfassend, welche bei den Ceremonieen des Somaopfers gesungen werden sollen. Ihre Anordnung ist, wie es scheint, nach der Reihenfolge der letzteren geordnet, und darf man hier, wie bei den beiden Saṃhitâ des Yajus, keine Ansprüche auf fortlaufenden Zusammenhang machen, sondern es ist eigentlich jeder Vers für sich zu betrachten und erhält seinen rechten Sinn erst, indem man ihn mit der betreffenden Ceremonie, zu der er gehört, in Verbindung setzt. So wenigstens ist das Verhältnifs bei dem ersten Theile der Sâmasaṃhitâ, der in 6 Prapâṭhaka zerfällt, deren jeder[2] aus 10 Daçat, Decaden, je zu 10 Versen besteht, eine Eintheilung, welche schon zur Zeit des zweiten Theiles des Çatapatha-Brâhmaṇa bestanden hat und innerhalb welcher die einzelnen Verse nach den Gottheiten vertheilt sind, an die sie gerichtet sind: die ersten 12 Decaden nämlich enthalten Sprüche an Agni, die letzten 11 dergl. an Soma, und die mittleren 36 sind meist an Indra gerichtet. Der zweite Theil der Sâmasaṃhitâ dagegen, welcher in 9 Prapâṭhaka zerfällt, deren jeder in zwei oder auch drei Abschnitte getheilt ist, führt stets mehrere, gewöhnlich drei, zusammengehörige Verse auf, die eine selbstständige Gruppe bilden, und deren erster meist bereits in dem ersten Theile seine Stelle hat: das principium divisionis hierbei ist bis jetzt noch dunkel. Wenn uns nun die Saṃhitâ diese Verse noch in ihrer Ṛic-Gestalt, obschon mit den Sâma-Accenten, vorführt, so haben wir weiter auch vier Gâna, Gesangbücher, in denen sie in ihrer Sâma-Gestalt vorliegen: beim Gesange werden sie nämlich durch Dehnung der Silben, Wiederholung derselben, Einschiebung neuer Silben, die dem Gesange als Halt dienen sollen, u. dergl. mehr gewaltig verändert und dadurch erst zu Sâman umgeschaffen. Zwei dieser Gesangbücher, das Grâma-

1) s. Ind. Stud. I, 28—66.
2) Mit Ausnahme des letzten, der nur 9 Decaden enthält.

geyagânam (fälschlich Veya'gânam), in 17 Prapâṭhaka, und das Âraṇyagânam, in 6 Prapâṭhaka, schliefsen sich an die im ersten Theile der Saṃhitâ enthaltenen Ṛic an: ersteres ist für den Gesang in den Grâma, Ortschaften, letzteres für den im Walde bestimmt: ihre Anordnung ist durch eine verhältnifsmäfsig sehr alte Anukramaṇî, die sogar den Namen eines Brâhmaṇa, Ṛishibrâhmaṇa nämlich, führt, festgesetzt. Die beiden anderen Gâna, das Ûhagânam, in 23 Prapâṭhaka, und das Ûhyagânam, in 6 Prapâṭhaka, schliefsen sich an die im zweiten Theil der Saṃhitâ enthaltenen Ṛic an: das gegenseitige Verhältnifs dabei bedarf noch einer näheren Untersuchung. Jedes solche aus einer Ṛic umgewandelte Sâman nun hat einen besonderen technischen Namen, der meist wohl von dem ersten Erfinder dieser Gestalt desselben herrührt, oft aber auch anderen Beziehungen entlehnt ist, gewöhnlich übrigens der Aufführung des Textes selbst in den Handschriften vorausgeschickt wird. Da jede Ṛic in sehr vielfacher Gestalt gesungen werden kann (in deren jeder sie dann einen besonderen Namen führt), so ist die Zahl der Sâman eigentlich ganz unbeschränkt, und natürlich um ein Bedeutendes gröfser, als die Zahl der in der Saṃhitâ enthaltenen Ṛic. Der letzteren sind 1549[1], von denen nur 70 noch nicht in der Ṛiksaṃhitâ nachgewiesen sind: die meisten sind aus dem achten und neunten Maṇḍala derselben entlehnt.

Ueber das Alterthümliche der Lesarten der Sâmasaṃhitâ im Verhältnifs zu denen der Ṛiksaṃhitâ habe ich bereits früher (p. 9) gesprochen. Es ergiebt sich daraus jedenfalls wohl, dafs die Ṛic, welche die erstere bilden, ihren Liedern in einer älteren Zeit entlehnt worden sind, wo deren

---

1) Benfey giebt irrthümlich 1472 an, was auch ich ihm (Ind. Stud. 1, 29. 30) fälschlich nachgeschrieben habe. Die obige Zahl ist einer Arbeit von Whitney entlehnt, die wohl in den „Indischen Studien" ihren Platz finden wird: Die Gesammtzahl der in der Sâmasaṃhita stehenden Ṛic ist 1810 (585 im ersten Theil und 1225 im zweiten Theil): von diesen fallen aber danach 261 als Wiederholungen fort, insofern theils 249 aus dem ersten Theil im zweiten wiederholt werden, theils drei derselben zweimal im zweiten Theil aufgeführt sind, theils endlich auch neun der nur im zweiten Theile stehenden Ṛic darin sich zweimal vorfinden.

Zusammenstellung als Ṛiksaṃhitâ noch nicht Statt gefunden hatte, so daſs bis zu dieser letzteren hin dieselben im Munde des Volkes noch manche Abschleifung erlitten, welche den als Sâman verwendeten und so durch den Cultus geschützten Ṛic erspart wurde. Auch daſs wir aus den, als die spätesten zu erkennenden, Liedern der Ṛiksaṃhitâ keine Verse in die Sâmasaṃhitâ aufgenommen finden, habe ich bereits erwähnt, so sind z. B. aus dem Purushasûkta keine Sâman entlehnt, in den gewöhnlichen Recensionen wenigstens, denn die Schule der Naigeya hat allerdings in dem ihr eigenthümlichen siebenten Prapâṭhaka des ersten Theiles die ersten fünf Verse desselben aufgenommen. Im Uebrigen giebt uns die Sâmasaṃhitâ, als völlig unselbstständig, keinen Anhalt für ihre etwaige Zeitbestimmung an die Hand. Vorhanden ist sie in zwei übrigens im Ganzen wenig verschiedene Recensionen, deren eine der Schule der Râṇâyanîya, die andere der der Kauthuma angehört: eine Unterabtheilung dieser letzteren ist die eben erwähnte Schule der Nega, Naigeya, von welcher uns wenigstens zwei Anukramaṇî, der Gottheiten und der Ṛishi der einzelnen Verse, erhalten sind. Keiner dieser drei Namen ist bis jetzt in der vedischen Literatur nachzuweisen, erst in den Sûtra des Sâmaveda selbst werden wenigstens der erste und zweite genannt, der Name der Nega aber kommt auch in ihnen nicht vor. — Der Text der Râṇâyaṇîya ward 1842 edirt und, mit strenger Rücksicht auf Sâyaṇa's Commentar, übersetzt durch den Missionar Stevenson, seit 1848 liegt uns auch noch eine zweite mit einem vollständigen Glossar und vielem andern Material ausgerüstete Ausgabe und Uebersetzung vor, die wir Prof. Benfey in Göttingen verdanken.

So arm die Saṃhitâ des Sâmaveda ihrer Natur nach an irgend welchen Daten ist, die über ihre Zeit Aufschluſs geben, so reich daran ist die übrige Literatur desselben, insbesondere zunächst die Brâhmaṇa.

Das erste und bedeutsamste derselben ist das Tâṇḍyam Brâhmaṇam, von der Zahl seiner 25 Bücher auch Pañca-

viṇçam genannt. Der Inhalt selbst ist zwar im Allgemeinen ein sehr unerquicklicher, insofern die mystischen Spielereien hier oft alles Maafs überschreiten, wie denn die Anhänger des Sâmaveda es darin überhaupt am weitesten gebracht haben, indessen enthält das Werk bei seinem bedeutenden Umfange eine Menge höchst interessanter Legenden sowohl als Angaben überhaupt. Die Somaopfer, auf deren Feier allein und den dabei stattfindenden Gesang der unter ihren technischen Namen aufgeführten Sâman es sich bezieht, werden in sehr mannigfacher Weise begangen, insbesondere findet eine Eintheilung derselben statt, je nachdem sie nur einen Tag, oder mehre Tage, oder endlich mehr als zwölf Tage währen. Die Letzteren heifsen Sattram, Sitzung, dürfen nur von Brahmanen, resp. von einer grofsen Zahl derselben, begangen werden, und können 100 Tage lang oder gar mehre Jahre hindurch dauern. Bei der grofsen hierdurch bedingten Mannigfaltigkeit der Ceremonieen trägt eine jede derselben ihren eigenen Namen, entlehnt von dem Gegenstande, um dessentwillen sie gefeiert wird, oder von dem Weisen, der sie zuerst feierte, oder von andern Beziehungen. In wie weit die Reihenfolge der Saṃhitâ hierbei beobachtet wird, ist noch völlig ununtersucht, keinesfalls aber dürfen wir annehmen, dafs für alle die verschiedenen Opfer, die sich im Brâhmaṇa aufgezählt finden, schon in der Saṃhitâ die entsprechenden Gebete vorliegen, vielmehr wird letztere wohl nur die im Allgemeinen bei allen Somaopfern zu singenden Verse aufführen, und haben wir das Brâhmaṇa eben als den Nachtrag zu erkennen, der die Modifikationen bei den einzelnen Opfern, resp. auch bei denen, die erst später entstanden, mittheilt. Während, wie wir früher (p. 13) sahen, die Verbindung von Versen des Ṛik durch den Hotar zum Behuf der Recitation den Namen Çastram führt, heifst eine dergl. Auswahl verschiedener Sâman zu einem Ganzen gewöhnlich Uktham (√vac, sprechen), Stoma (√stu, loben), oder Pṛishṭham (√prach, bitten), und auch sie erhalten wieder, wie jene Çastra, ihre einzelnen Namen.

Von besonderer Bedeutung nun für die Abfassungszeit des Tâṇḍyam Brâhmaṇam sind theils die sehr ausführlich geschilderten Opfer an der Sarasvatî und Dṛishadvatî, theils die Vrâtyastomâḥ, d. i. diejenigen Opfer, durch welche ârische, aber nicht brahmanisch lebende Inder den Eintritt in den brahmanischen Verband gewinnen. Es geht diesen letzteren Opfern eine Beschreibung des Anzugs und der Lebensart derjenigen, die sie zu bringen haben, voraus: „sie fahren einher auf unbedeckten Streitwagen, führen Bogen und Lanzen, tragen Turbane, rothgesäumte Gewänder mit flatternden Zipfeln, Schuhe und doppelt gelegte Schaffelle, ihre Anführer zeichnen sich durch braunes Gewand und silbernen Halsschmuck aus: sie treiben weder Ackerbau noch Handel, leben in steter Rechtsverwirrung, reden dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten, nennen aber Leichtgesprochenes: Schwerzusprechendes.“ Es bezieht sich letztere Angabe wohl auf prâkritische Dialektverschiedenheiten, auf Assimilation der Consonantengruppen und dergl. den prâkritischen Sprachen eigene Umschmelzungen. Auch das grofse Opfer der Naimishîya-Ṛishi wird erwähnt, und der Flufs Sudâman. Wenn wir aus allem diesem zu schliefsen haben, dafs die Verbindung mit dem Westen, insbesondere auch mit den dortigen unbrahmanischen Stammesgenossen noch eine sehr lebendige war, resp. also dafs der Schauplatz der Abfassung mehr nach dem Westen hin zu verlegen ist, so fehlt es doch auch nicht an Daten, die uns nach dem Osten hinweisen: so wird Para Aṭṇâra erwähnt, der Kosalakönig, desgl. der übrigens auch schon in der Ṛiksaṃhitâ genannte Trasadasyu Purukutsa, ferner Namin Sâpya der Videhafürst (der Nimi des Epos), Kuruxetram, Yamunâ u. dergl. Dafs aber weder die Kurupañcâla noch die Namen ihrer Fürsten im Tâṇḍya-Brâhmaṇa genannt werden, so wie man auch die Erwähnung des Janaka vermifst, kann entweder den Grund haben, und dies ist wohl das wahrscheinlichste, dafs hier eben örtliche Verschiedenheit stattfindet, oder es könnte auch vielleicht etwa dadurch zu erklären sein, dafs

für dieses Werk Gleichzeitigkeit oder gar Priorität im Verhältnifs zur Blüthe des Reiches der Kurupançâla anzunehmen wäre? Auch die sonst genannten Namen scheinen auf einer alterthümlicheren Stufe zu stehen, als die der übrigen Brâhmaṇa, und sich mehr an die Ṛishizeit anzuschliefsen. Insbesondere aber ist es bezeichnend, dafs fast gar keine Differenz der Ansichten verschiedener Lehrer angegeben wird, nur gegen die Kaushîtaki wird ziemlich bitter zu Felde gezogen, und sie als Vrâtya (Abtrünnige), und Yajnâvakîrṇa (opferunfähig) bezeichnet. Es wird endlich auch derselbe Name, den das Brâhmaṇa führt[1], Tâṇḍya nämlich, im Brâhmaṇa des weifsen Yajus als Name eines Lehrers erwähnt, so dafs wir aus allem diesem im Verein wenigstens auf die Priorität diesem letzteren gegenüber wohl mit Sicherheit schliefsen können.

Als ein Nachtrag zum Paṇcaviṇça-Brâhmaṇa wird das Shaḍviṇça-Brâhmaṇa schon durch seinen Namen bezeichnet, es ist gleichsam das „sechsundzwanzigste" Buch desselben, obschon es selbst wieder aus mehren Büchern besteht. Den Inhalt giebt Sâyaṇa im Eingange seines hier vortrefflichen Commentars dahin an, dafs es theils solche Ceremonieen behandele, die im Paṇcaviṇça-Brâhmaṇa nicht enthalten seien, theils Verschiedenheiten von diesem letzteren selbst angebe. Insbesondere sind es Sühneopfer und Fluchceremonieen, so wie kurze Allgemeines zusammenfassende Bestimmungen, die wir darin finden. Einen ganz eigenthümlichen Charakter trägt das 5. Buch (resp. der 6. Adhyâya), welches auch als besonderes Brâhmaṇam, aber dann mit einigen Zusätzen am Ende, unter dem Namen Adbhuta-Brâhmaṇa vorkömmt: es zählt nämlich die bösen Zufälligkeiten des gewöhnlichen Lebens, omina und portenta auf, nebst den dagegen zu vollziehenden Gebräuchen, wodurch uns denn Gelegenheit wird, einen tiefen Blick in die Culturverhältnisse damaliger Zeit zu thun, der uns dieselben, wie auch nicht

---

1) Eine Benennung, die wir allerdings in ihren Anfängen erst bei Lâṭyâyana finden, während die übrigen Sûtra stets nur „iti çruteḥ" citiren.

anders zu erwarten war, auf einer sehr civilisirten Stufe zeigt: zunächst werden die Ceremonien angegeben bei ärgerlichen Ereignissen überhaupt, dann bei Krankheiten von Menschen und Vieh, bei Getreideschäden, Verlusten an Kostbarkeiten und dergl., Erderschütterungen, Luft- und Himmelserscheinungen und dergl., bei wunderbaren Erscheinungen an Altären und Götterbildern, bei elektrischen Erscheinungen und dergl., bei Mifsgeburten. Dergleichen Aberglauben wird sonst nur in den Gṛihyasûtra, oder Pariçishṭa (Nachträgen) behandelt, und stellt sich dadurch dieser letzte Adhyâya des Shaḍviṇça-Brâhmaṇa, wie auch dieses letztere selbst durch seinen übrigen Inhalt, als einer sehr späten Zeit angehörig dar. So wird denn auch hier Uddâlaka Âruni und andere Lehrer genannt, deren Namen dem Pañcaviṇça-Brâhmaṇa noch ganz unbekannt sind. — Wenn nun hier ferner ein Çloka citirt wird, in welchem die vier Yuga theils noch mit ihren älteren Namen genannt sind, theils noch mit den vier Mondphasen in Verbindung gesetzt werden, denen sie ursprünglich offenbar, ob sich auch später jede Erinnerung daran verloren hat, ihr Entstehen verdanken, so ist man allerdings wohl möglicher Weise befugt, diesen Çloka für älter zu halten, als die Zeit des Megasthenes, der uns bereits von einer, der epischen analogen, fabulosen Eintheilung der Weltalter berichtet, das Alter des Shaḍviṇça-Brâhmaṇa dagegen, in welchem dieser Çloka citirt wird, wird dadurch keineswegs als vormegasthenisch bedingt.

Das dritte Brâhmaṇa des Sâmaveda führt speciell den Namen Chândogya-Brâhmaṇa, obwohl Chândogya im Allgemeinen jeden Sâmatheologen überhaupt bezeichnet: es wird aber auch aufserdem (bei Çaṇkara im Commentar zum Brahmasûtra) als Tâṇḍinâṃ çruti citirt, also mit demselben Namen, den das Pañcaviṇça-Brâhmaṇa führt. Die beiden ersten Adhyâya dieses Brâhmaṇa fehlen noch, und sind blos die acht letzten vorhanden, welche auch den Specialtitel Chândogyopanishad führen. Dieses Brâhmaṇa zeichnet sich nun ganz insbesondere durch die reiche Fülle

von Legenden über die allmälige Entwickelung der brahmanischen Theologie aus, und steht den Ansichten, wie dem Orte, der Zeit und den Personen nach auf ziemlich gleicher Stufe mit dem Vṛihad-Âraṇyakam des weifsen Yajus. Auf Priorität vor demselben könnte allenfalls die im Vṛihad-Âraṇyakam, wie überhaupt im Brâhmaṇam des weifsen Yajus, fehlende Erwähnung der Naimiçîya-Ṛishi führen, obwohl man dieselbe im Verein mit der Erwähnung der Mahâvṛisha und der, obschon allerdings als fern gesetzten, Gandhâra auch vielleicht nur als Beweis einer etwas mehr westlichen Entstehung ansehen kann, während, wie wir sehen werden, das Vṛihad-Âraṇyakam ganz dem östlichen Theile Hindostan's angehört. Die vielen Thierfabeln dagegen, und die Erwähnung des Mahidâsa Aitareya könnten mich eher veranlassen, die Chândogyopanishad für jünger als das Vṛihad-Âraṇyakam zu halten. Bei einer anderen Erwähnung, die an und für sich von der gröfsten Bedeutung ist, ist es mifslicher, eine Vermuthung zu wagen: es ist dies die des Kṛishṇa Devakîputra, der von Ghora Âṇgirasa belehrt wird. Letzterer nämlich, und neben ihm (aber ohne Verbindung mit ihm) Kṛishṇa Âṇgirasa, wird auch im Kaushîtaki-Brâhmaṇa genannt: ist dieser Kṛishṇa Âṇgirasa identisch mit jenem Kṛishṇa Devakîputra, so könnte diese Erwähnung vielleicht eher als ein Zeichen der Priorität über das Vṛihad-Âraṇyaka angesehen werden, indessen ist, angenommen es sei jene Identifikation richtig, doch auf die Veränderung Gewicht zu legen, welche der Name hier erfahren hat: statt Âṇgirasa heifst er Devakîputra, eine Namensform, für welche sich in keiner andern vedischen Schrift, aufser in den Vaṇça (Geschlechtstafeln) des Vṛihad-Âraṇyaka eine Analogie finden[1] läfst, und die daher jedenfalls ziemlich später Zeit angehört. Von welcher Bedeu-

1) Vergl. übrigens Pân. IV, 1, 159, und die Namen Çambûputra, Râṇâyinîputra in den Sâmasûtra, so wie Kâtyâyanîputra, Maitrâyaṇîputra, Vâtsîputra etc. bei den Buddhisten.

tung übrigens diese Erwähnuag für das Verständnifs der späteren Stellung des Kṛishṇa ist, leuchtet ein: hier ist es noch ein wifsbegieriger Schüler, vielleicht der Kriegerkaste angehörig, und zwar mufs er sich irgendwie ausgezeichnet haben, so wenig wir auch davon wissen, sonst wäre seine spätere, in Folge äufserer Umstände bewirkte, Erhebung zum Gott unerklärlich.

Die Gleichzeitigkeit nun der Chândogyopanishad mit dem Vṛihad-Âraṇyaka im grofsen Ganzen erhellt besonders aus der Gemeinsamkeit der Namen: Pravâhaṇa Jaivali, Ushasti Câkrâyaṇa, Çâṇḍilya, Satyakâma Jâbâla, Uddâlaka Âruṇi, Çvetaketu, und Açvapati, so wie ferner auch aus der im Allgemeinen völligen Identität des siebenten Buches derselben mit den betreffenden Stellen des Vṛihad-Âraṇyaka. Für die späte Zeit aber der Chândogyopanishad überhaupt ist zunächst die zahlreiche Literatur von Bedeutung, welche im Beginn des neunten Buches aufgezählt, also vorausgesetzt wird. Sollte auch dieses neunte Buch etwa ein Nachtrag sein — die Namen Sanatkumâra, Skanda finden sich sonst in der vedischen Literatur nicht vor, auch Nârada wird sonst nur noch im zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa genannt, — so bleibt doch die Erwähnung der Atharvâṇgirasaḥ, so wie der Itihâsa und Purâṇa im fünften Buche. Dürfen wir nun zwar bei letztern hier, wie an den betreffenden Stellen des Vṛihad-Âraṇyaka keinesfalls an die Werke denken, die uns jetzt als Itihâsa und Purâṇa vorliegen, so haben wir doch die Vorläufer derselben darunter zu verstehen, welche, ursprünglich entstanden aus den sich theils an die Lieder des Ṛik theils an den Cultus anknüpfenden traditionellen Ueberlieferungen und Legenden, allmälig ihren Kreis erweiterten und sich auch auf andere Gegenstände theils des Lebens theils der Mythe und Sage erstreckten, ursprünglich in den Brâhmaṇa selbst und der übrigen vedischen Erklärungsliteratur ihren Platz fanden, zur Zeit jener Stelle der Chândogyopanishad aber schon vielleicht theilweise eine selbstständige

Gestalt gewonnen hatten, ob auch die Commentare[1] diese Ausdrücke gewöhnlich nur auf Stellen in den Brâhmaṇa selbst beziehen. Das Mahâ-Bhârata enthält, besonders im ersten Buche, einige dergl. Itihâsa, noch in prosaischer Form, indessen gehören auch diese uns so erhaltenen Bruchstücke dem Stil, wie auch den Vorstellungen nach, im Verhältnifs zu den ähnlichen Stellen der Brâhmaṇa erst einer bei weitem späteren Zeit an: der Uebergang von der Legende zur epischen Poesie wird uns aber wenigstens durch sie, im Verein mit den schon in den Brâhmaṇa selbst citirten Çloka, Gâthâ etc. und im Verein mit Werken, wie das Bârhaddaivatam, hinreichend vermittelt.

In der Chândogyopanishad finden wir übrigens auch einen der sonst im vedischen Gebiete so seltenen Rechtsfälle erwähnt, nämlich die Todesstrafe für den (verleugneten) Diebstahl, ganz entsprechend den harten Bestimmungen darüber in Manu's Gesetzbuch. Die Schuld oder Unschuld wird durch ein Ordale, das Tragen einer glühenden Axt, festgestellt, auch dies in Analogie mit den Bestimmungen bei Manu. Auch noch ein anderer Anknüpfungspunkt an den Culturzustand zu Manu's Zeit findet sich, an einer (ebenso auch im Vrihad-Âraṇyaka stehenden) Stelle, nämlich die Lehre von der Seelenwanderung, die uns hier zuerst, und zwar ziemlich vollendet, entgegentritt, an und für sich übrigens jedenfalls für viel alterthümlicher angesehen werden mufs. Wenn der Schöpfungsmythus im fünften Buche im Ganzen identisch ist mit dem sich am Eingange des Manu findenden, so ist letzterer vielleicht geradezu als eine direkte Nachbildung anzusehen. In dem zehnten Buche, welches sich mit der Seele, ihrem Sitze im Körper und ihrem Zustande, nachdem sie denselben verlassen, d. i. ihrer Wanderung nach der Brahmawelt beschäftigt, ist in dieser Beziehung Manches von Interesse für die gleiche, oben erwähnte Stelle der Kaushî-

1) Çankara hier freilich nicht, wohl aber Sâyaṇa, Harisvâmin, Dvivedaganga bei den ähnlichen Stellen des Çatapatha-Brâhmaṇa, und Taittirîya-Âraṇyaka.

taky-Upanishad, zu der sich hier einzelne Abweichungen vorfinden. Hier wird auch der Name Râhu zum ersten Mal im Vedenkreise angetroffen, was wir wohl den Beweisen für die verhältnifsmäfsig späte Stellung, welche die Chândogyopanishad in diesem einnimmt, zuzählen dürfen.

Von Ausdrücken für philosophische Lehren finden sich nur Upanishad, Âdeça, Guhya Âdeça (die Geheimhaltung der Lehre wird mehrfach ganz besonders eingeschärft), Upâkhyânam (Erklärung). Der Lehrer heifst Âcârya: für „Ortschaft“ findet sich Ardha gebraucht: einzelne Çloka und Gâthâ werden sehr häufig erwähnt.

Herausgegeben ist die Chândogyopanishad durch Dr. Roer in der Bibl. Indica vol. III, und zwar mit Çaṅkara's Commentar und einer Glosse dazu. Früher schon waren mehre Stellen daraus im Text, und noch mehre in der Uebersetzung, durch Fr. Windischmann mitgetheilt worden, s. übrigens auch Ind. Stud. I, 254—73.

Als Rest eines vierten Brâhmaṇa des Sâmaveda ist uns die Kenopanishad, angeblich das neunte Buch desselben, erhalten[1], welche in den Unterschriften und in den Citaten der Commentare auch den sonst unbekannten Namen der Talavakâra[2] führt. Sie zerfällt in zwei Theile: der erste in Çloka, behandelt das Wesen des höchsten Brahman und beruft sich dafür im vierten Verse auf die Tradition der „Früheren, die uns dies gelehrt haben“: der zweite Theil enthält eine Legende zur Bekräftigung der Hoheit des Brahman und tritt hier die Umâ Haimavatî, später die Göttin des Çiva, als die Vermittlerin zwischen ihm und den übrigen Göttern auf, wohl insofern sie als identisch gedacht wird mit der Sarasvatî, der Vâc, der Göttin der Rede, des schaffenden Wortes[3].

Dies sind die vorhandenen Brâhmaṇa des Sâmaveda:

1) Ueber den Inhalt der ersten acht Bücher giebt Çankara im Beginne seines Commentares Aufschlufs.

2) Geht derselbe etwa auf dieselbe Wurzel tâḍ, taṇḍ zurück, von der Tâṇḍya abgeleitet ist?

3) Ueber die Literatur etc. der Kenopanishad s. Ind. Stud. II, 181 ff.

Sâyaṇa in seinem Commentar zum Sàmavidhânam zählt zwar acht derselben auf (s. Müller Ṛik I, pref. p. XXVII): das Prauḍham oder Mahâ-Brâhmaṇa (d. i. Paṇcavinçam), das Shaḍvinçam, den Sâmavidhi, das Ârsheyam, den Devatâdhyâya, die Upanishad, die Saṃhitopanishad und den Vaṇça, — vier dieser Werke haben aber schwerlich gegründete Ansprüche auf den Namen Brâhmaṇa: das Ârsheyam ist, wie wir schon erwähnten, rein eine Anukramaṇî, der Devatâdhyâya wird nichts anderes sein, der Vaṇça ist sonst stets nur ein Theil der Brâhmaṇa selbst: letztere beiden Schriften sind zudem schwerlich noch vorhanden, was für den Vaṇça jedenfalls sehr zu bedauern ist. Auch das Sâmavidhânam, welches wahrscheinlich, wie der gleichnamige Theil des Lâṭyâyanasûtra, die Sâmaficirung der Ṛic behandelt, wird schwerlich als Brâhmaṇa gelten können. Zweifelhaft ist mir, ob Sâyaṇa hier unter Saṃhitopanishad die Kenopanishad verstehen sollte, da in dieser die Saṃhitâ (Allheit) des höchsten Wesens zwar allerdings, aber doch nicht unter diesem Namen behandelt wird, die Analogie aber des Namens der Saṃhitopanishad des Aitareya-Âraṇyaka sowohl als des Taittirîya-Âraṇyaka letzteres zu erfordern scheint: ich vermuthe, dafs er vielmehr ein im Brit. Museum unter diesem Titel befindliches Werk (s. Ind. Stud. I, 42) damit meint: die Kenopanishad würde somit in seiner Aufzählung ganz fehlen, vielleicht weil sie gleichzeitig in einer, obwohl wenig verschiedenen, Atharva-Recension vorliegt, und er sie etwa als zum Atharva gehörig betrachtet?

Die Zahl der Sûtra ist beim Sâmaveda bei weitem gröfser, als bei den übrigen Veda: es liegen uns hier nämlich drei Çrantasûtra vor, ein Sûtram ferner, welches einen fortlaufenden Commentar zum Paṇcavinça-Brâhmaṇa bildet, fünf Sûtra über Metrik und Sàmaficirung, und ein Gṛihyasûtram: dazu kommen aber noch andere dergl. Werke, von denen uns nur die Namen bekannt sind, sowie eine reiche Masse verschiedener Pariçishṭa.

Von den Çrautasûtra, also den das Opfer-Ritual dar-

stellenden Sûtra, ist das erste das des Maçaka, welches in den übrigen Sâma-Sûtra, und sogar auch schon von den in diesen erwähnten Lehrern, theils als Ârsheyakalpa, theils als Kalpa, bei Lâṭyâyana auch einmal direkt unter dem Namen des Maçaka citirt wird, in den Unterschriften übrigens den Namen Kalpasûtram führt. Es ist dies Sûtram nur eine tabellarische Aufzählung der zu den einzelnen Ceremonien der Somaopfer gehörigen Gebete, die theils unter ihren technischen Sâmanamen, theils mit ihren Anfangsworten aufgeführt werden. Die Reihenfolge ist genau die des Pañçaviṇça-Brâhmaṇa, doch finden sich auch einige andere Ceremonieen eingeschoben, theils die im Shaḍviṇça-Brâhmaṇa zugefügten, theils noch andere. Unter letzteren ist besonders zu bemerken der Janakasaptarâtraḥ, eine Ceremonie, welche dem König Janaka ihr Entstehen verdankt, dessen, wie wir oben sahen, im Pañcaviṇça-Brâhmaṇa noch nicht Erwähnung geschieht. Sein Leben, resp. seine Notorietät, fällt also offenbar in den Zwischenraum zwischen diesem letzteren und dem Sûtram des Maçaka. — Die elf Prapâṭhaka dieses Sûtram vertheilen sich so, dafs in den ersten fünf die Ekâhâḥ (die eintägigen Opfer), in den folgenden vier die Ahînâḥ (die mehrtägigen) und in den letzten zwei die Sattrâṇi (die mehr als zwölf Tage dauernden Opfer) behandelt werden. Ein Commentar dazu ist verfafst von einem Varadarâja, den wir auch noch als den Commentator eines andern Sâmasûtra werden kennen lernen.

Das zweite Çrautasûtram ist das des Lâṭyâyana, welches der Schule der Kauthuma zugehört. Es scheint mir dieser Name nach Lâṭa, dem *Λαρικη* des Ptolemaios hinzuweisen, einem Lande also, welches ganz im Westen direkt unter Surâshṭra (*Συραστηνη*) liegt: es würde dies zu der oben ausgesprochenen Vermuthung, dafs das Pañcaviṇça-Brâhmaṇa mehr dem westlichen Theile Indiens angehört, vortrefflich passen, und auch die im Innern des Sûtram selbst sich findenden Data stimmen, wie wir alsbald sehen werden, auf das Beste zu dieser Oertlichkeit.

Es schliefst sich dieses Sûtram, wie das des Maçaka, ganz genau an das Pañcavinça-Brâhmaṇa an, und zwar citirt es häufig längere Stellen daraus, gewöhnlich durch: tad uktam brâhmaṇena, oder: iti brâhmaṇam bhavati, einmal auch durch: tathâ purâṇam Tâṇḍam, meist zugleich die verschiedenen Interpretationen angebend, welche dieselben von einzelnen Lehrern erhalten haben: am häufigsten werden in dieser Weise, und zwar oft neben, resp. hinter einander, Çâṇḍilya, Dhânamjayya und Çâṇḍilyâyana als Erklärer des Pañcavinça-Brâhmaṇa genannt: den ersten derselben haben wir schon in der Chândogyopanishad kennen lernen, und wird er nebst dem Çaṇḍilyâyana auch in einem andern Sâmasûtra, dem Nidânasûtram, vielfach erwähnt, ebenso der Dhânamjayya. Aufser ihnen erwähnt Lâṭyâyana aber auch noch eine Menge anderer, theils Lehrer, theils Schulen, so insbesondere häufig seine Âcâryâḥ, den Ârsheyakalpa, zwei verschiedene Gautama, den einen durch den (später bei den Buddhisten technischen) Beinamen Sthavira auszeichnend, ferner den Çaucivṛixi einen von Pâṇini gekannten Lehrer, den Xairakalambhi, Kautsa, Vârshagaṇya, Bhâṇḍitâyana, Lâmakâyana, Râṇâyinîputra etc., insbesondere aber die Çâṭyâyanin und deren Werk, das Çâṭyâyanakam, nebst den Çâlaṅkâyanin, welche letzteren notorisch dem westlichen Theile Indiens zugehören. Es sind dergl. Erwähnungen in dem Sûtram des Lâṭyâyana, wie in den übrigen Sûtra des Sâmaveda viel häufiger, als in den Sûtra der anderen Veda und sehe ich dies als ein Zeichen der Priorität über diese letzteren an. Es bestanden eben zur Zeit jener noch mannichfache Meinungsverschiedenheiten, während zur Zeit dieser letzteren schon eine gröfsere Einheit und Festigkeit der Exegese, des Dogma's und des Cultus gewonnen war. Auch die übrigen Data scheinen uns auf eine dergl. Priorität hinzuweisen, falls wir sie nicht etwa lediglich nur aus der verschiedenen Oertlichkeit zu erklären haben. Die Lage der Çûdra, wie die der Nishâda, d. i. der indischen Ureinwohner, erscheint uns hier

noch nicht in so gedrückten, grausamen Verhältnissen, als später. Es war erlaubt, bei ihnen selbst zu verweilen (Çâṇḍilya freilich restringirt dies schon auf „in der Nähe ihrer Grâma“), und ihnen selbst verstattet, bei den Ceremonieen, obschon aufserhalb der Opferstätte, gegenwärtig zu sein: auch traten sie hie und da, wenn auch allerdings meist in verächtlicher Stellung, direkt als handelnd dabei auf, woran später wohl nicht mehr zu denken ist. Toleranz war eben noch von Nöthen, da ja, wie wir ebenfalls sehen, das streng brahmanische Princip noch nicht einmal bei den benachbarten ârischen Stämmen anerkannt war. Dafs übrigens diese letzteren, so gut wie die brahmanischen Inder, ihre vorväterlichen Lieder und Gebräuche in hohen Ehren hielten und ihnen gleiches Studium, wie diese, zu Theil werden liefsen, ja dafs die letzteren sich hie und da direkt noch an jene wandten und bestimmte Ceremonieen von ihnen entlehnten, ergiebt sich klar genug aus der Darstellung einer solchen, die wir zwar nicht im Pañcavinça-Brâhmaṇa, wohl aber im Shaḍvinça-Brâhmaṇa aufgenommen und bei Lâṭyâyana in voller Länge geschildert finden. Es ist dies eine Verwünschungsceremonie — Çyena, Falke, genannt —, und bringt dies unwillkürlich auf den Gedanken, dafs das wesentlich auf Verwünschungen und Zaubermitteln basirte Atharva-Ceremoniell, wie auch die Lieder des Atharva selbst, vielleicht hauptsächlich diesen westlichen, unbrahmanischen ârischen Stämmen seine Pflege verdankt. Der allgemeine Namen, den Lâṭyâyana (und dazu stimmt Pâṇini V, 2, 21) diesen Stämmen giebt, ist Vrâtînâḥ, und unterscheidet er ferner zwischen deren Yaudha, Kriegern, und deren Arhat, Lehrern. Die Anûcâna, d. i. die Schriftkundigen, derselben soll man bei jenem Opfer zu Priestern wählen: Çâṇḍilya beschränkt dies auf die Arhat allein, welches letztere Wort, bekanntlich später ausschliefslich buddhistischer Titel, sich übrigens auch im Brâhmaṇa des w. Yajus, wie im Âraṇyaka des schwarzen Yajus, noch für Lehrer im Allgemeinen gebraucht findet. Der Turban und die Gewänder dieser

Priester sollen roth (lohita) sein, wie Shaḍviṇça und Lâṭyâyana angeben: dieselbe Farbe finden wir den Priestern der Râxasa in Laṇkâ im Râmâyaṇa VI, 19, 110. 51, 21 beim Opfer zugetheilt, wozu wohl auch die hellrothen, gelblichrothen (kashâya) Kleider der Buddhisten (s. z. B. Mṛichakaṭ. p. 112. 114 ed. St. MBhâr. XII, 566. 11888. Yâjnav. I, 272), resp. die rothen (rakta) Gewänder des Sâṇkhyabhixu[1] im Laghu-jâtakam des Varâha-Mihira zu vergleichen sind. Die völlige Gleichsetzung nun dieser westlichen unbrahmanischen Vrâtya, Vrâtîna mit den östlichen unbrahmanischen, d. i. buddhistischen, Lehrern ergiebt sich aus einer Zuthat, die sich bei Lâṭyâyana zu der Schilderung der Vrâtyastoma, wie sie im Paṇcaviṇça-Brâhmaṇa vorliegt, findet. Die bekehrten Vrâtya nämlich, heifst es, also die nun in den brahmanischen Verband Eingetretenen, sollen, um jede Verbindung mit ihrer bisherigen Vergangenheit abzuschneiden, ihre Reichthümer denjenigen ihrer Genossen übergeben, die noch bei dem früheren Leben bleiben, und auf welche dann ihre eigene bisherige Unreinheit übergeht, oder aber — einem Brahmabandhu Mâgadhadeçîya. Dieser letztere Ausdruck ist nur erklärlich, wenn man annimmt, dafs damals in Mâgadha der Buddhismus mit seinen antibrahmanischen Tendenzen blühte, und ist das Fehlen derselben im Paṇçaviṇça-Brâhmana bezeichnend für die Zeit, die zwischen diesem und dem Sûtram des Lâṭyâyana dazwischen liegt[2].

Die ersten sieben Prapâṭhaka des Lâṭyâyanasûtram umfassen die gemeinsamen Bestimmungen des Somaopfers, das achte Buch und ein Theil des neunten be-

---

1) Dem Comm. nach, oder soll dies Çâkyabhixu sein? s. I. St. II, 237.

2) Wenn in der Ṛiksaṃhitâ die Kîkaṭa, der alte Name Magadha's, und ihr König Pramagaṃda als feindselig gelten, so hat man dabei wohl an die Ureinwohner des Landes, nicht aber an feindliche Ârier zu denken? Nicht unmöglich wäre es übrigens vielleicht, dafs Erstere in Magadha, weil besonders kräftig, auch nach der Brâhmanisirung des Landes, die vielleicht nie ganz vollständig ward, noch mehr Einflufs behielten, als anderswo, etwa dafs sie als Xatriya in den brahmanischen Verband eintraten, wie dies ja auch anderweitig geschehen ist, so dafs es darauf zurückzuführen wäre, dafs der Buddhismus in diesem Lande so ganz besonders Anklang und Pflege fand, insofern eben jene sich seiner bedienten, um ihre alte Stellung, ob auch unter neuer Form, wiederzugewinnen.

handelt dagegen die einzelnen Ekâhâḥ, der Rest des neunten die Ahînâḥ, und das zehnte die Sattrâṇi. Wir haben dazu einen vortrefflichen Commentar von Agnisvâmin, der wohl in dieselbe Zeit gehört mit den übrigen Commentatoren, deren Namen auf svâmin ausgehen, so Bhavasvâmin, Bharatasvâmin, Dhûrtasvâmin, Harisvâmin, Khadirasvâmin, Maghasvâmin, Skandasvâmin, Xîrasvâmin etc., diese Zeit selbst aber ist noch nicht bestimmt.

Nur wenig von dem Lâṭyâyanasûtram verschieden ist als drittes der Sâmasûtra das des Drâhyâyaṇa, der Schule der Râṇâyanîya angehörig. Den Namen dieser letzteren treffen wir in dem Râṇâyinîputra bei Lâṭyâyana an: die Familie desselben wird von Vasishṭha abgeleitet, und daher heifst dieses Sûtram auch direkt das Vâsishṭhasûtram. Für den Namen Drâhyâyaṇa läfst sich nichts Analoges anführen. Die Verschiedenheit dieses Sûtram von dem des Lâṭyâyana beschränkt sich fast nur auf die andere Eintheilung des im Ganzen völlig gleichen und in gleichen Worten dargestellten Stoffes. Einen vollständigen Codex des Ganzen habe ich noch nicht gefunden, wohl aber Anfang und Ende in zwei verschiedenen Commentaren, über deren Zeit sich übrigens noch nichts bestimmen läfst, den Anfang nämlich in einer Ueberarbeitung von Maghasvâmin's Commentar durch Rudraskanda, das Ende in dem vortrefflichen Commentar des Dhanvin.

Von der Existenz eines Çrautasûtram des Gobhila habe ich nur Kunde durch eine Notiz bei Roth a. a. O. p. 55. 56, wonach Kṛityacintâmaṇi einen Commentar dazu verfafst haben soll.

Weit bedeutender als von Drâhyâyaṇa ist der Unterschied des Lâṭyâyana einestheils von Kâtyâyana, der in seinem dem weifsen Yajus zugehörigen Çrautasûtram im 22., 23., 24. Buche die Ekâhâḥ, Ahînâḥ und Sattrâṇi darstellt, und anderntheils von den Ṛiksûtra des Âçvalâyana und Çâṅkhâyana, welche ebenfalls diese Gegenstände

am gehörigen Orte behandeln: in ihnen ist eben von Meinungsverschiedenheiten nicht mehr die Rede: die strengere Ansicht, welche im Lâṭyâyanasûtram durch Çâṇḍilya vertreten wird, hat überall gesiegt; die Ceremonieen an der Sarasvatî und die Vrâtyastoma sind aufserdem dem eigentlichen Leben auch örtlich ferner gerückt, was sich theils aus der geringen Wichtigkeit ergiebt, mit der sie behandelt werden, theils aus Modifikationen der Namen etc., welche ein Vergessen der ursprünglichen Form bekunden. Viele der in den Sâmasûtra behandelten Ceremonieen fehlen zudem völlig in denen der andern Veda, und sind überdies in diesen eigentlich mehr tabellarisch aufgezählt, als ausführlich erörtert, eine Differenz, die eben in dem verschiedenen Zwecke derselben ihren Grund hat, insofern das Sûtram des Yajus ja die Obliegenheiten des Adhvaryu, die des Ṛik die Obliegenheiten des Hotar zum Gegenstande haben.

Ein viertes der Sâmasûtra ist das Anupadasûtram in 10 Prapâṭhaka, welches, von unbekanntem Verfasser herrührend, das Pañcaviṇça-Brâhmaṇa, und, wie es scheint, auch das Shaḍviṇça-Brâhmaṇa Schritt für Schritt begleitend, die dunklen Stellen derselben erklärt. Es ist übrigens noch nicht näher untersucht worden und verspricht eine reiche Fundgrube für die Geschichte der brahmanischen Theologie zu werden, insofern es eine überaus reiche Menge verschiedener Werke namhaft macht und sich auf sie beruft, so von Schulen des Ṛik auf die Aitareyin, Paiṇgin, das Kaushîtakam, von Schulen des Yajus auf die Adhvaryu im Allgemeinen, dann auf die Çâṭyâyanin, Khâḍâyanin, die Taittirîya, das Kâṭhakam, die Kâlabavin, Bhâllavin, Çâmbuvi, Vâjasaneyin und auch im Uebrigen vielfach auf Çruti, Smṛiti, Âcârya etc. Es verdient eine recht genaue Bearbeitung.

Während die bisher genannten vier Sûtra des Sâmaveda sich speciell an das Pañcaviṇça-Brâhmaṇam anschliefsen, stehen die nunmehr zu nennenden Sûtra mehr

selbstständig neben diesem da, obwohl natürlich zum Theil wenigstens mannigfach sich darauf zurückbeziehend. Zunächst ist hier das Nidânasûtram zu nennen, welches in 10 Prapâṭhaka metrische u. a. dgl. Untersuchungen über die verschiedenen Uktha, Stoma und Gâna enthält. Der Name des Verfassers ist nicht genannt. Das Wort Nidânam, Wurzel, findet sich schon im Brâhmaṇam des weifsen Yajus in metrischer Beziehung gebraucht: und wenn auch in den beiden Fällen, wo bei Yâska die Naidânâs erwähnt werden, deren Thätigkeit nicht auf die Metrik, sondern vielmehr auf die Wurzelforschung, Etymologie, gerichtet zu sein scheint, so citirt doch schon die Bṛihaddevatâ 5, 5 den Nidânasaṃjnaka Grantha und zwar entweder direkt als Çruti der Chandoga, oder doch wenigstens als deren Çruti enthaltend[1]. Besonders ausgezeichnet nun ist dieses Sûtram durch die grofse Zahl vedischer Schulen und Lehrer, deren verschiedene Ansichten es beibringt, und steht es in dieser Beziehung auf ziemlich gleicher Stufe mit dem Anupadasûtram, von welchem es sich indefs dadurch unterscheidet, dafs es eben noch besonders häufig auch die Ansichten der bei Lâṭyâyana und Drâhyâyaṇa genannten Sâmatheologen, des Dhânaṇjayya, Çâṇḍilya, Çaucivrixi etc. anführt, was in jenem entweder gar nicht oder nur selten geschieht. Der Hafs gegen die Kaushîtaki, den wir schon im Paṇcaviṇça-Brâhmaṇa kennen lernten, spricht sich auch hier wieder in einigen dem Dhânaṇjayya zugeschriebenen Worten sehr lebendig aus. Vom Ṛigveda wird, wie bei Yâska, die Daçatayî-Eintheilung in die 10 Maṇḍala erwähnt. Insbesondere zu bemerken aber ist die Erwähnung der Âtharvaṇikâs, wie der Anubrâhmaṇinaḥ, welcher letztere eigenthümliche Name sonst nur noch bei Pâṇini sich findet. Auch von diesem Sûtram ist eine

1) Nidâna im Sinne von „Ursache, Grundlage“ ist ein in den buddhistischen Sûtra besonders beliebtes Wort, s. Burnouf introd. à l'hist. du Buddhisme Indien p. 59 ff. 484 ff.

specielle Bearbeitung sehr zu wünschen, insofern es ebenfalls reiche Ausbeute für den Zustand der Literatur der damaligen Zeit verspricht.

Sehr wenig dergl. Ausbeute ist zu erwarten von dem neben dem Nidânasûtram zu nennenden Pushpasûtram des Gobhila[1], dessen Verständnifs überdem vielen Schwierigkeiten unterliegt: es führt nämlich theils die technischen Namen der Sâman sowie anderer Worte in ganz abgestutzter Form auf, theils bedient es sich überhaupt einer Menge von grammatischen und andern termini technici, die zwar oft zu den betreffenden in den Prâtiçâkhyasûtra stimmen, oft aber auch ganz eigenthümlich, hie und da sogar ganz in der von Pâṇini beliebten algebraischen Weise gebildet sind. Insbesondere ist dies in den vier ersten Prapâṭhaka der Fall und gerade für sie ist auch, bis jetzt wenigstens, kein Commentar aufzufinden, während wir für die sechs übrigen einen recht guten Commentar von Upâdhyâya Ajâtaçatru[2] besitzen. Das Werk behandelt die Art und Weise, wie die einzelnen Ṛic durch verschiedene Einfügungen etc. zu Sâman umgeformt, gleichsam „geblümt" werden, woher offenbar wohl auch der Name Pushpasûtram d. i. Blumen-Sûtram stammt. Aufser dem Pravacanam, d. i. (dem Commentar nach) Brâhmaṇam, der Kâlabavin und dem der Çâṭyâyanin habe ich bei einer flüchtigen Durchsicht noch die Kanthuma erwähnt gefunden: es ist dies das erste Mal, dafs der Name derselben in einem der vedischen Literatur angeschlossenen Werke sich vorfindet. Einzelne Partieen des Werkes, besonders in den letzten Büchern, sind in Çloka verfafst, und werden wir es wohl als eine Zusammenstellung von Stücken aus verschiedenen Zeiten zu erkennen haben. In enger Verbindung damit steht das in gleicher Weise abgefafste und ebenso ohne Commentar ganz unverständliche Sâmatantram, welches in 13 Prapâṭhaka den Accent

1) So wenigstens wird der Verfasser in Chamb. 220 in zwei Capitelunterschriften genannt.

2) Verfafst für seinen Schüler Vishṇuyaças.

und die Betonung der einzelnen Verse zum Gegenstande hat. Ein Commentar dazu nun ist allerdings vorhanden, indefs vor der Hand nur bruchstückweise: am Schlusse desselben wird das Werk als Vyâkaraṇam, Grammatik, der Sâmatheologen bezeichnet.

Von der Sâmaficirung der Ṛic etc. handeln auch noch mehre andere Sûtra, deren eines, das Paṇcavidhisûtram (Pâncavidhyam, Paṇcavidheyam) mir nur aus Citaten bekannt ist: danach, wie dem Namen nach, behandelt es die fünf verschiedenen Vidhi (Weisen), durch welche jene Sâmaficirung vor sich geht. Für ein zweites, das Pratihârasûtram, welches dem Kâtyâyana zugeschrieben wird, hat Varadarâja, der oben erwähnte Commentator des Maçaka, einen Daçatayî genannten Commentar abgefafst: es behandelt dieselben fünf Vidhi mit besonderer Berücksichtigung des einen darunter, des Pratihâra. Nur dem Namen nach bekannt ist mir das Taṇḍâlaxaṇasûtram, sowie das Upagranthasûtram[1], welche sich, wie die beiden eben genannten Werke, dem betreffenden Cataloge nach, in der Handschriftensammlung des Fort William vorfinden. Von dem ungenannten Schreiber der Berliner Handschrift des Maçakasûtram, natürlich einer sehr schwachen Auctorität, werden am Schlusse derselben zehn Çrautasûtra für den Sâmaveda aufgezählt und zwar aufser Lâṭyâyana, Anupada, Nidâna, Kalpa, Taṇḍâlaxaṇam, Paṇcavidheyam, Upagranthâḥ noch das Kalpânupadam, Anustotram und die Xudrâḥ: was unter letztern drei Namen zu verstehen ist, mufs einstweilen dahingestellt bleiben.

Das Gṛihyasûtram des Sâmaveda gehört dem Gobhila an, demselben, dem wir auch ein Çrautasûtram und das Pushpasûtram zugeschrieben fanden. Sein Namen hat einen sehr unvedischen Klang, und findet sich durchaus nichts demselben irgendwie Entsprechendes in der übrigen vedischen Literatur vor. Wie sich dies in vier Prapâṭhaka abgefafste

1) Shaḍguruçishya in der Einleitung seines Commentars zur Anukramaṇî des Ṛik nennt den Kâtyâyana als „upagranthasya kâraka."

Werk zu den Gṛihyasûtra der übrigen Veda verhält, ist noch nicht untersucht. Ein Nachtrag (Pariçishṭam) dazu ist des Kâtyâyana Karmapradîpa, der sich in seinen Eingangsworten direkt als solchen Nachtrag zu Gobhila kund giebt, übrigens aber auch theils als ein zweites Gṛihyasûtram theils als ein Smṛitiçâstram betrachtet worden ist. Nach der Erklärung des Âçârka, des Commentators dieses Karmapradîpa, ist das Gṛihyasûtram des Gobhila für beide Schulen des Sâmaveda, sowohl die Kauthuma als die Râṇâyanîya, gültig[1]. — Ist etwa auch das Khâdiragṛihyam, welches hie und da erwähnt wird, dem Sâmaveda zuzurechnen?

Als letzte Stufe der Literatur des Sâmaveda sind theils die verschiedenen Paddhati (Grundrisse) und Commentare etc. zu betrachten, welche sich an die Sûtra anschliefsen und zu ihrer Erklärung und weiteren Ausführung dienen, theils aber auch jene eigenthümliche Classe von Schriftchen, welche den Namen Pariçishṭa führen und einen etwas selbstständigeren Charakter als jene tragen, mehr als Nachträge zu den Sûtra zu betrachten sind[2]. Darunter ist besonders hervorzuheben das bereits oben erwähnte Ârsham und Daivatam (Aufzählung der Ṛishi und Gottheiten) der Saṃhitâ in der Naigeyaçâkhâ, welche beiden Werkchen sich durchweg auf verhältnifsmäfsig alte Tradition beziehen: so auf die Nairuktâḥ mit Yâska und Çâkapûṇi an der Spitze, auf die Naighaṇṭukâḥ, auf Çaunaka (d. i. wohl dessen Anukramaṇî zum Ṛik), auf das eigene Brâhmaṇam, auf Aitareya und die Aitareyiṇas, auf die Çâthapathikâḥ, auf das pravacanaṃ Kâṭhakaṃ, auf Âçvalâyana. — Auch das Dâlbhyapariçishṭam ist wohl hier zu nennen, welches den Namen eines Mannes trägt, der einige Male in der Chân-

1) Unter den Verfassern der Smṛitiçâstra findet sich auch ein Kuṭhumi genannt.

2) Râmakṛishṇa im Commentar zum Gṛihyâsûtram des weifsen Yajus schreibt ihre Abfassung mehrfach einem Kâtyâyana zu (E. I. H. nro. 440 fol. 52a. 56a. 58a. etc.), oder beziehen sich die betreffenden Citate etwa nur auf den oben erwähnten Karmapradîpa?

dogyopanishad, insbesondere häufig aber in den Purâṇa, und zwar als einer der den Dialog führenden Weisen, vorkömmt.

Der Yajurveda, zu dem wir uns nunmehr wenden, meine Herren, zeichnet sich vor den übrigen Veda durch die grofse Zahl verschiedener Schulen aus, die ihm angehören: es ist dies jedenfalls eine Folge davon, und ein Beweis dafür, dafs er vorzüglich Gegenstand des Studiums gewesen ist, insofern er ja eben die Sprüche für das gesammte Opferceremoniell enthält und die eigentliche Grundlage dafür bildet, während der Ṛigveda sich vorzugsweise und der Sâmaveda ausschliefslich einem Theile desselben, dem Somaopfer, zuwendet. Es zerfällt der Yajurveda zunächst in zwei Theile, die zwar das Material mit einander im Ganzen gemein haben, sich aber durch die verschiedene Anordnung desselben von Grund aus unterscheiden, in den schwarzen Yajus nämlich und in den weifsen. Während in der Saṃhitâ des schwarzen Yajus die Opfersprüche meist unmittelbar von ihrer dogmatischen Erklärung etc. und von der Darstellung des dazu gehörigen Ceremoniells gefolgt sind, und sich der den Namen Brâhmaṇam tragende Theil von dieser Saṃhitâ nur der Zeit nach unterscheidet, als ein Nachtrag nämlich zu ihr zu betrachten ist, sind die Opfersprüche und deren Erklärung wie Ritual im weifsen Yajus von einander gänzlich getrennt, und zwar die ersteren in die Saṃhitâ, ihre Erklärung und Ritual in das Brâhmaṇam verwiesen, ebenso wie dies bei Ṛigveda und Sâmaveda der Fall ist. Ein weiterer Unterschied scheint ferner auch darin zu bestehen, dafs im schwarzen Yajus, was im weifsen nur selten geschieht, auf den Hotar und seine Obliegenheiten sehr viel Rücksicht genommen wird. Der Natur der Sache nach ist in dgl. Fällen das Ungeordnete stets als der Anfang, als das

Frühere, das Geordnete als das Spätere zu betrachten, eine Auffassung, welche sich auch hier als die richtige erweisen wird. Da beide Yajus ihre ganz selbstständige Literatur haben, müssen wir einen jeden für sich behandeln.

Was zunächst den schwarzen Yajus betrifft[1], so sind die bis jetzt bekannten Data über ihn einestheils so weite literarische Perspektiven eröffnend, anderntheils aber auch so spärlich, dafs hier die Untersuchung bis jetzt noch weniger als irgend anderswo zu einem annähernd befriedigenden Resultate gelangen kann. Der Name zunächst, schwarzer Yajus, gehört erst der späteren Zeit an und ist wohl als Gegensatz zu dem Namen des weifsen Yajus entstanden. Während die Theologen des Ṛik Bahvṛicâs heifsen, die des Sâman dagegen Chandogâs, ist der alte Name für die Theologen des Yajus Adhvaryavas, und zwar finden sich diese drei Namen schon in der Saṃhitâ des schwarzen Yajus und in dem Brâhmaṇa des weifsen Yajus so vor: im letztern werden mit Adhvaryavas die eignen Anhänger bezeichnet, und als deren Gegner die Carakâdhvaryavas angegeben und getadelt, eine Feindseligkeit, welche sich auch in der Saṃhitâ des weifsen Yajus an einer Stelle kundgiebt, wo der Carakâcârya als einer der beim Purushamedha zu bringenden Opfermenschen dem Dushkṛita „der Uebelthat" geweiht wird. Wenn dies um so auffallender ist, als im Uebrigen die carakâs als „fahrende Schüler" sowie die Vcar „zur Belehrung herumwandern" stets in gutem Sinne gebraucht werden, so findet sich die Erklärung dafür wohl ganz einfach darin, dafs die Carakâs andererseits auch als Namen einer der Hauptschulen des schwarzen Yajus gelten, so dafs wir hiernach eine direkte Feindseligkeit zwischen ihnen und den Anhängern des weifsen Yajus, die als Opposition gegen sie auftraten, anzunehmen haben, was sich auch noch in andern dergl. Fällen kundgiebt. Ein zweiter Name für den schwarzen Yajus, dessen frühestes Vorkommen übrigens erst im

1) s. Ind. Stud. I, 68 ff.

Prâtiçâkhyasûtra desselben, so wie in den Sâmasûtra nachgewiesen werden kann, ist der Name Taittirîya. Pâṇini[1] bezieht denselben auf einen Ṛishi Namens Tittiri, ebenso die im Verlauf mehrfach zu erwähnende Anukramaṇî zur Âtreyaschule, die spätere Legende dagegen auf die Verwandlung der Schüler des Vaiçampâyana in Rebhühner (tittiri), um die von einem ihrer Genossen, der sich mit seinem Lehrer verzürnte, ausgespieenen Yajus aufzupicken. So absurd diese Legende ist, so liegt doch ein gewisser Sinn in ihr, der schwarze Yajus ist wirklich eine buntscheckige, unordentliche Durcheinandermischung verschiedener Stücke, und bin ich in der That geneigt, den Namen Taittirîya eher von tittiri, dem Namen des buntfarbigen Rebhuhns, als von dem Ṛishi Tittiri abzuleiten. Ebenso bezieht sich auch noch ein anderer Name einer der Hauptschulen des schwarzen Yajus, der Name der Khâṇḍikîyâs, wohl auf diese seine Zusammensetzung aus einzelnen khaṇḍa, Bruchstücken, obwohl Pâṇini[2] auch hier, wie bei Taittirîya, den Namen auf einen Ṛishi Khaṇḍika zurückführt und ob wir auch im Brâhmaṇam des weifsen Yajus (XI, 8, 4, 1) sogar wirklich einem Khaṇḍika (Audbhâri) begegnen.

Von den vielen Schulen, welche dem schwarzen Yajus zugeschrieben werden, mögen wohl nicht alle auf Saṃhitâ und Brâhmaṇa, sondern einzelne wohl blos auf die Sûtra sich erstreckt haben[3], bis jetzt wenigstens sind uns nur drei verschiedene Recensionen der Saṃhitâ direkt bekannt, zwei davon im Texte, eine dritte blos aus einer Anukramaṇî desselben. Die beiden ersten sind die κατ' ἐξοχήν sog. Taittirîyasaṃhitâ, welche der Schule des Âpastamba, einer

---

1) Die betreffende Regel IV, 3, 102 wird übrigens den Angaben der Kalkuttaer-Scholiasten nach im Bhâshya des Patanjali nicht erklärt, gehört also möglicher Weise ursprünglich gar nicht dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patanjali an.

2) Die Regel ist dieselbe wie für Tittiri, und gilt ebenso auch hier das in der vorigen Note Bemerkte.

3) Was ja ebenso bei den andern Veda der Fall ist.

Unterabtheilung der Khâṇḍikîya, zugeschrieben wird, und das Kâṭhakam, welches der Schule der Caraka angehört, und zwar derjenigen Unterabtheilung derselben, welche den Namen der Cârâyaṇîya führt[1]: nur aus ihrer Anukramaṇî ist uns die Saṃhitâ etc. der Âtreya-Schule, einer Unterabtheilung der Aukhîya, bekannt, und zwar stimmt sie in den Hauptsachen mit der des Âpastamba überein, was bei dem Kâṭhakam nicht der Fall ist, insofern dasselbe mehr selbstständig als eine Art Vermittelung zwischen schwarzem und weifsem Yajus dasteht, mit diesem häufig in den Lesarten, mit jenem dagegen in der Art der Anordnung des Stoffes übereinstimmend. Das Kâṭhakam ist neben dem Hâridravikam, einem verlorenen Werke, das aber jedenfalls auch dem schw. Yajus, der Schule der Hâridravîya nämlich, einer Unterabtheilung der Maitrâyaṇîya angehörte, das einzige Brâhmaṇaartige Werk, welches von Yâska in dem Niruktam mit Namen genannt wird: auch Pâṇini nimmt in einer Regel direkt darauf Bezug, und wird es ferner auch im Anupadasûtram und in der Bṛihaddevatâ erwähnt. In andern vedischen Schriften[2] kömmt der Name der Kaṭha nicht vor, so wenig als der des Âpastamba.

Die Saṃhitâ der Âpastamba-Schule besteht aus 7 Büchern (Ashṭaka! genannt), die zusammen wieder in 44 Praçna, 651 Anuvâka und 2198 Kaṇḍikâ zerfallen, welche letztere nach gleichmäfsiger Silbenzahl von einander abgetrennt sind. Ueber den Umfang der Âreyaschule läfst sich nichts Gewisses erkennen, sie zerfällt ebenfalls in Kâṇḍa, Praçna und Anuvâka, deren Anfangsworte meist mit denen der betreffenden Abschnitte der Âpastamba-Schule zusammenfallen. Das Kâṭhakam hat eine ganz andere Eintheilung und besteht aus fünf Theilen, von denen die drei ersten ihrerseits

1) Wir haben aufser dem Text auch eine Ṛishyanukramaṇî dafür.

2) In späteren Schriften werden mehrere Kaṭha unterschieden, die Kaṭhâs, die Prâcyakaṭhâs und die Kapishṭhalakaṭhâs: den Zunamen dieser Letzteren: Kapishṭhala treffen wir nun theils bei Pâṇini (VIII, 3, 91) an, theils erwähnt Megasthenes die καμβισθολοι als ein Volk im Penjab. — Der Catalog des Fort William erwähnt eine Kapishṭhalasaṃhitâ.

wieder in 40 Sthânaka und eine Menge kleiner (ebenfalls wohl nach der Wortzahl abgetrennter) Abschnitte zerfallen, während das vierte nur die von dem Hotar zu singenden Ṛic aufführt, und das fünfte die zum Pferdeopfer gehörigen Sprüche enthält: bei den drei ersten Theilen ist in der Unterschrift die Carakaçâkhâ im ersten Theile Iṭhimikâ, im zweiten Mâdhyamikâ und im dritten Orimikâ genannt: die erste und die letzte dieser drei Benennungen sind noch unerklärt. Der Brâhmaṇa-Theil in diesen Werken ist in Bezug auf das Ritual höchst spärlich, und giebt nur ein sehr unvollständiges Bild davon: besonders reich aber ist er an Legenden mythologischer Art. Die Opfersprüche selbst sind im grofsen Ganzen identisch mit den in der Saṃhitâ des weifsen Yajus stehenden, doch ist ihre Reihenfolge verschieden (ob auch die Reihenfolge des Ceremoniells, zu dem sie gehören, ziemlich dieselbe ist) und auch in Bezug auf die Wörter finden mannichfache Verschiedenheiten Statt: so ist insbesondere der Âpastamba-Schule die Auseinanderziehung der Halbvokale v und y nach einem Consonanten in uv und iy eigenthümlich. Was die geographischen oder historischen etc. Data betrifft — hier kann ich natürlich nur von der Âpastamba-Schule und dem Kâṭhakam sprechen — so sind es bei der Identität des Stoffes natürlich dieselben, die wir in der Saṃhitâ des weifsen Yajus antreffen, obschon letztere deren mehr enthält, insofern in ihr ja auch Sprüche für Ceremonieen stehen, welche hier nicht gekannt sind, so insbesondere für den Purushamedha. Jene Data nun führen uns, wie wir sehen werden, — und dazu kommen hier noch einige andere[1] in den Brâhmaṇaartigen Theilen verstreute Erwähnungen — in die Blüthezeit des Reiches der Kurupançâla, in welcher wir also den Schauplatz der Entstehung beider Werke zu erkennen haben: ob dasselbe

1) Hierher gehört z. B. die Aufzählung der sämmtlichen Mondstationen in der Âpast. Saṃhitâ, und zwar stehen sie darin in einer von der späteren abweichenden Reihenfolge, welche ihrerseits, wie ich bereits früher (p. 30) bemerkte, nothwendiger Weise zwischen 1472 und 536 a. Chr. festgesetzt sein mufs: damit ist aber freilich für die betreffende Stelle nur das bedingt, dafs sie nicht älter als

auch für ihre endliche Redaktion gilt, ist eine andere Frage, deren Beantwortung für die Âpastamba-Saṃhitâ natürlich von dem Einflusse abhängt, der ihrem Namengeber Âpastamba darauf zuzuschreiben ist. Das Kâṭhakam scheint nach dem oben Angegebenen zu Yâska's Zeit schon ein ganz abgeschlossenes Werk gewesen zu sein, da er es ja citirt: dagegen macht die Anukramaṇî der Âtreya-Schule den Yâska Paiṅgi (als den Schüler des Vaiçampâyana) zum Lehrer des Tittiri, der seinerseits den Ukha, während dieser den Âtreya[1] belehrt haben soll, wodurch für ihren Verfasser wenigstens die Ansicht der Priorität des Yâska über die den Namen des Tittiri und des Âtreya führenden Schulen und Redaktionen des schwarzen Yajus erhellt: ob nun diese Ansicht ihres Verfassers die richtige ist, dafür mangeln uns die nöthigen Data: daſs aber dem Yâska jedenfalls irgend welche Thätigkeit in Bezug auf die Saṃhitâ des schwarzen Yajus zuzuschreiben ist, ergiebt sich auch daraus, daſs Bhaṭṭa Bhâskara Miçra in einem erhaltenen Bruchstücke seines Commentars zur Âpastamba-Saṃhitâ[2] neben den Ansichten des Kâçakṛitsna und des Ekacûrṇi auch die des Yâska über eine Eintheilung des Textes anführt.

Neben dem Kâṭhakam wird in den Commentaren zum Kâtîyasûtra des weiſsen Yajus überaus häufig auch das Mânavam und das Maitram citirt: zwar finden wir diese Namen in den Sûtra oder dergl. Werken noch nicht vor, es sind aber damit jedenfalls dem Kâṭhakam gleichartige Werke gemeint, wie dies die oft ziemlich langen Citate selbst zeigen: wir finden denn auch in der That, obschon erst in späteren Schriften, die Maitrâyaṇîyâs, und als ihre Unter-

---

1472 a. Chr. sein kann, was sich natürlich von selbst versteht, keineswegs aber etwa das, daſs sie nicht jünger als 535 a. Chr. sein könne. Es ist also eigentlich gar nichts damit gewonnen.

1) Âtreya war der padakâra seiner Schule, Kuṇḍina dagegen der vṛittikâra. So unklar, wie hier, ist die Bedeutung von vṛitti auch beim schol. zu Pâṇ. IV, 3, 108 (mâdhurî vṛittiḥ).

2) Auſserdem haben wir noch (ob auch nur stückweise) einen Commentar von Sâyaṇa dazu, und auch einem Bâlakṛishṇa wird ein solcher Commentar zugeschrieben.

abtheilung die Mânavâs, als Schulen des schwarzen Yajus angegeben. Vielleicht sind diese Werke in Indien noch vorhanden[1].

Neben der sogenannten Saṃhitâ nun kennen die Âpastamba- und auch die Âtreya-Schule[2] ein Brâhmaṇam, das sich aber, wie schon bemerkt, von der Saṃhitâ nicht dem Wesen, sondern nur der Zeit nach unterscheidet, insofern es lediglich als ein Nachtrag dazu zu betrachten ist, und theils die in der Saṃhitâ stehenden Sprüche nochmals aufführt, und liturgisch begründet, theils die dort gegebenen liturgischen Regeln weiter ausführt, theils endlich ganz neue hinzufügt, so über den in der Saṃhitâ ganz fehlenden Purushamedha und über die Opfer an die Mondstationen. Vorhanden ist davon bis jetzt, zugleich mit Sâyaṇa's Commentar dazu, nur das dritte und letzte Buch, in zwölf Prapâṭhaka. Die drei letzten derselben, vier verschiedene Abschnitte enthaltend, welche sich auf die Anlegungsart gewisser besonders heiliger Opferfeuer beziehen, werden in der Anukramaṇî der Âtreya-Schule (und es stimmt damit auch Sâyaṇa an einem andern Orte überein) dem Weisen Kaṭha zugeschrieben: es gehören dazu noch zwei Abschnitte, die sich, wie es scheint, nur in der Âtreya-Schule, nicht in der des Âpastamba finden, so wie endlich die beiden ersten Bücher des demnächst zu erwähnenden Taittirîya-Âraṇyakam; diese acht Abschnitte zusammen bilden offenbar einen Nachtrag zu dem vorhin besprochenen Kâṭhakam, scheinen aber nicht als selbstständiges Werk vorzukommen, sondern eben nur in ihrer Verbindung mit dem Brâhmaṇam und Âraṇyakam der Âpastamba- (und Âtreya-) Schule, von denen sie sich übrigens auch äufserlich durch den Mangel der Distraction des v und y in uv, iy merklich genug aus-

1) Dem Catalog von Fort William nach befindet sich daselbst die „Maitrâyaṇîçâkhâ."

2) Faktisch wenigstens, denn die Benennung: Saṃhitâ oder: Brâhmaṇa findet sich in ihrer Anukramaṇî nicht vor: es geht dieselbe vielmehr ohne irgend welche Unterbrechung von den in der Âpastambaschule zur Saṃhitâ gehörigen Theilen zu den darin zum Brâhmaṇa gehörigen über.

zeichnen. Die gegen dem Schlufs des zweiten dieser Abschnitte (prap. XI, 8) angeführte Legende von dem Besuche des Naciketas in der Unterwelt hat den Ursprung gegeben zu einer Upanishad des Atharvan, welche den Namen Kâṭhakopanishad trägt. Zwischen diesem Nachtrag zum Kâṭhakam nun und dem Kâṭhakam selbst mufs ein bedeutender Zeitraum verflossen sein, wie sich aus den darin in den letzten Abschnitten geschehenden Erwähnungen des Mahâ-Meru, Krauñca, Mainâga, des Vaiçampâyana, des Vyâsa Pârâçarya etc., so wie auch aus der darin als bestehend vorausgesetzten Literatur ergiebt, insofern die Atharvâṇgirasas, Brâhmaṇa, Itihâsa, Purâṇa, Kalpa, Gâthâ, Nârâçaṇsyas als Gegenstand des Studiums (svâdhyâya) aufgezählt werden. Der vorletzte dieser Abschnitte wird übrigens auch einem andern Verfasser zugeschrieben, den Aruṇâs nämlich, oder dem Âruṇa, welchen uns der Scholiast zu Pâṇini als einen Schüler des Vaiçampâyana nennt, wozu die darin sich findende Erwähnung dieses letztern als einer Auctorität vortrefflich pafst: es wird jener Abschnitt somit vielleicht nur fälschlich als der Schule der Kaṭha zugehörig angegeben. — Das Taittirîya-Âraṇyakam, an dessen Spitze derselbe steht, wie ich bereits bemerkt habe, und welches sowohl der Âpastamba- als der Âtreya-Schule angehört, ist überhaupt jedenfalls erst wieder als ein späterer Nachtrag zu dem Brâhmaṇam derselben zu betrachten, und gehört, wie die meisten Âraṇyaka, nur noch an die äufsersten Enden der vedischen Periode. Es besteht aus zehn Büchern, von denen die sechs ersten liturgischen Inhalts sind: das erste und dritte Buch nämlich beziehen sich auf die Anlegung gewisser heiligen Opferfeuer, das zweite Buch auf die Vorbereitungen zum Studium der Schrift, und das vierte, fünfte und sechste auf Manenopfer und Reinigungsopfer, entsprechend den letzten Büchern der Saṃhitâ des w. Yajus. Die vier letzten Bücher des Âraṇyakam dagegen enthalten zwei Upanishad, das siebente, achte und neunte nämlich die *κατ' ἐξοχήν*

sogenannte Taittirîyopanishad, das zehnte die Yâjnikî- oder Nârâyaṇîyâ-Upanishad: die erstere, die Taittirîyopanishad, zerfällt in drei Theile, in die Saṃhitopanishad oder Çixâvallî[1], welche mit einer kurzen grammatischen Untersuchung beginnt und sich dann zu der Untersuchung über die Einheit des Weltgeistes wendet, sodann in die Ânandavallî und die Bhṛiguvallî, welche beide auch zusammen als Vâruṇî-Upanishad gelten und die Wonne des völligen Aufgehens in der Meditation über den höchsten Geist, über dessen Identität mit der Einzelseele zum Gegenstande haben[2]. Wenn wir in ihnen schon einer völlig systematisch geregelten Spekulation begegnen, so haben wir es ferner in einem Theile der Yâjnikî-Upanishad gar schon mit einer Art sektarischer Verehrung des Nârâyaṇa zu thun, während der andere Theil rituelle Nachträge enthält. So interessant nun dieses ganze Âraṇyakam schon durch seinen bunten Inhalt ist und durch seine offenbare Zusammensetzung aus zusammengetragenen Bruchstücken aller Art, so erhält es andererseits auch noch dadurch eine besondere Wichtigkeit, dafs uns das zehnte Buch desselben in einer doppelten Recension wirklich vorliegt, theils nämlich in einem Texte, der Sâyaṇa's Angaben nach den Drâviḍa, zugehört, theils in einem andern, der den Namen der Ândhra trägt, beides Namen von Völkern des südwestlichen Indiens. Aufser diesen beiden Texten erwähnt aber Sâyaṇa auch noch eine Recension der Karṇâtaka und eine andere, deren Namen er nicht angiebt. Endlich existirt dieses zehnte Buch[3] auch noch als Atharva-Upanishad und auch hier wieder mit mannichfachen Veränderungen, so dafs die Kritik sich hier ein

---

1) vallî heifst eine Schlingpflanze: es sollen dadurch diese Upanishad wohl als Schlingpflanzen bezeichnet werden, die sich an die Vedaçâkhâ angehängt haben?

2) Eine Uebersetzung etc. der Taitt. Upanishad s. in den Ind. Stud. II, 207—35. Edirt ist sie von Roer nebst Çankara's Commentar dazu im vol. VII der Bibliotheca Indica.

3) Eine theilweise Uebersetzung desselben s. in den Ind. Stud. II, 78—100.

überreiches Feld von Untersuchungen und Vermuthungen geöffnet sieht. Nun daran fehlt es zwar allerdings überhaupt nicht in der indischen Literaturgeschichte, selten aber liegen die Fakta so klar dar, wie hier, was wir Sâyaṇa's hier wirklich vortrefflichem Commentar zu danken haben.

Sehen wir uns nach den anderen dem schwarzen Yajus zugehörigen Brâhmaṇa um, so finden wir zunächst unter den in den Sâmasûtra citirten Schulen zwei, welche wohl als dem schwarzen Yajus zugehörig zu betrachten sind, die Bhâllavin und die Çâṭyâyanin. Das Brâhmaṇam der Bhâllavin wird vom schol. zu Pâṇini, wohl dem Mahâbhâshya nach, als eins der alten Brâhmaṇa angeführt, wir finden es in der Bṛihaddevatâ erwähnt, und auch Sureçvarâcârya, wie selbst Sâyaṇa noch, citiren Stellen aus der Bhâllaviçruti. Eine der Bhâllavi-Upanishad angeblich entlehnte Stelle führt die Sekte der Mâdhava als einen Beweis für die Richtigkeit ihres (Dvaita-) Glaubens an (As. Res. 16, 104). Dafs die Bhâllavin dem schwarzen Yajus angehören, ist übrigens noch unsicher, ich schliefse es vor der Hand nur daraus, dafs Bhâllaveya Name eines Lehrers ist, der im Brâhmaṇa des weifsen Yajus insbesondere getadelt und angefeindet wird. Für die Çâṭyâyanin, deren Brâhmaṇam vom schol. zu Pâṇini ebenfalls zu den alten gerechnet wird und sich besonders bei Sâyaṇa häufig citirt findet, ist es wohl sicher, dafs sie dem schwarzen Yajus angehören, da dies im Caraṇavyûha, einer modernen Aufzählung der verschiedenen Vedaschulen, so angegeben ist, und überdem ein Lehrer Çâṭyâyani zweimal im Brâhmaṇam des weifsen Yajus erwähnt wird: die besondere Berücksichtigung, die sie in den Sâmasûtra erfahren und die den Citaten nach auch sie selbst dem Sâman zuwenden, erklärt sich wohl durch die eigenthümliche, selbst freilich noch unerklärte Verbindung, in der wir auch sonst noch Schulen des schwarzen Yajus mit denen des Sâman finden: so werden die Kaṭha mit den Sâmaschulen der Kâlâpa und Kauthuma und mit letzteren auch die Lau-

kâxa zusammen genannt. Bei den Çâkâyanin[1], Sâyakâyanin, Kâlabavin, Çâlaṅkâyanin, die wir, wie jene, nur aus Citaten kennen, ist es ganz ungewifs, ob sie dem schwarzen Yajus zugehören. Von den Chagalin, deren Namen eine ziemlich alterthümliche Upanishad in Anquetil's Oupnekhat zu tragen scheint, berichtet der Caraṇavyûha, dafs sie eine Schule des schw. Yajus bilden (nach Pâṇini IV, 3, 109 heifsen sie Châgaleyinaḥ), ebenso von den Çvetâçvatarâs. Den Namen der letzteren trägt eine metrisch abgefafste, ihrem Schlusse nach von einem Çvetâçvatara herrührende, Upanishad, in welcher die Sâṅkhyalehre von den beiden Urprincipien mit der Yogalehre von dem Einen Herrn vermischt ist, wobei ein wunderbarer Mifsbrauch von ganz ungehörigen Stellen aus der Saṃhitâ etc. des Yajus gemacht wird, der einzige Anspruch, den sie eben darauf hat, diesem letzteren zugerechnet zu werden: Kapila, der Urheber des Sâṅkhyasystems, erscheint in ihr zur göttlichen Würde selbst erhoben, und gehört sie offenbar einer sehr späten Zeit an, denn wenn auch mehre Stellen daraus in dem Brahmasûtram des Bâdarâyaṇa citirt werden, woraus denn ihre Priorität vor diesem wenigstens hervorzugehen scheint, so können dieselben ja doch eben so gut aus der gemeinschaftlichen Quelle, dem Yajus nämlich, entlehnt sein. Jedenfalls ist sie übrigens doch noch um ein gut Theil älter als Çaṅkara, da ja dieser sie als Çruti betrachtet und kommentirt hat: sie ist mit diesem Commentar[2] neuerdings herausgegeben von Dr. Roer in der Bibliotheca Indica vol. VII, s. übrigens auch Ind. Stud. I, 420 ff. — Einen alterthümlicheren Namen wenigstens führt die Maitrâyaṇa-Upanishad, die sich an das vorhin erwähnte Maitram (Brâhmaṇam) anschliefsen könnte: ihr Text indefs weist sie durch Sprache und Inhalt einer im Verhältnifs zu jenem je-

---

1) Sie werden im zehnten Buche des Brâhmaṇa des weifsen Yajus erwähnt: ebenso auch Sâyakâyana.

2) Der sich durch eine grofse Zahl oft ziemlich langer Citate aus den Purâṇa etc. auszeichnet.

denfalls sehr späten Zeit zu. Es liegen mir leider vor der Hand nur die vier ersten[1] Prapâṭhaka (und zwar in sehr inkorrekter Gestalt) vor, während die Upanishad in Anquetils Uebersetzung aus 20 Capp. besteht, doch genügen auch jene schon vollständig um den Charakter des Werkes zu bestimmen. Der König Bṛihadratha, der von der Nichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen die Regierung niedergelegt, resp. seinem Sohne übertragen und sich der Betrachtung hingegeben hatte, wird darin von Çâkâyanya (s. gaṇa Kuṇja) über das Verhältniſs des Âtman (Geistes) zur Welt belehrt, und zwar erzählt ihm derselbe das, was Maitreya über diesen Gegenstand gesagt hatte, der seinerseits wieder nur die Belehrung der Bâlakhilya darüber durch Prajâpati selbst berichtete. Es stammt hiernach also die betreffende Lehre erst aus der dritten Hand her, und haben wir in dieser Tradition jedenfalls wohl eben das Bewuſstsein des späten Ursprungs dieser ihrer Form zu erkennen, welcher letztere sich übrigens äuſserlich auch noch dadurch kundgiebt, daſs überaus häufig anderswoher entsprechende Stellen zur Bekräftigung angeführt werden (und zwar durch athânyatrâpy uktam, etad apy uktam, atreme çlokâ bhavanti, atha yatheyaṃ Kautsâyanastutiḥ). Die Vorstellungen selbst stehen ganz auf der Stufe der entwickelten Sâṇkhyalehre[2], und die Sprache ist von der Brâhmaṇa-Prosa theils durch überaus lange Composita theils durch derselben gänzlich fremde und erst der epischen Periode angehörige Worte (wie sura, yaxa, uraga, bhûtagaṇa etc.) vollständig getrennt. Auch die Erwähnung der graha, Planeten, und des Verrückens des Polarsterns (dhruvasya

---

1) Ich habe dieselben erst ganz neuerdings durch die Güte des Herrn Baron von Eckstein in Paris abschriftlich erhalten, zugleich mit dem zehnten Adhyâya einer Anubhûtiprakâça genannten metrischen Paraphrase der Upanishad, der sich in 150 Çloka eben über jene vier Prapâṭhaka erstreckt. Letzterer ist kopirt aus E. I. H. 693 und wird das betreffende Werk wohl identisch sein mit dem von Colebrooke mehrfach erwähnten des Vidyâraṇya?

2) Brahman, Rudra und Vishṇu repräsentiren den Sattva-, den Tamas-, und den Rajas-Theil des Prajâpati.

pracalanam) bedingt eine dem Brâhmaṇa bedeutend posteriore Zeit: in Anquetils Uebersetzung werden sogar auch die Zodiakalbilder genannt, der mir vorliegende Text reicht leider nicht so weit. Wenn sich unter den im Eingange aufgezählten Fürsten, die trotz aller Hoheit doch den Untergang gefunden haben, kein einziger von den der engern Sage des Mahâbhârata oder Râmâyaṇa angehörigen Namen vorfindet, so hat dies seinen Grund wohl einfach darin, daſs Bṛihadratha eben als ein Vorgänger der Pâṇḍu gilt, insofern wir ihn wohl jedenfalls mit dem Bṛihadratha, König von Magadha, zu identificiren haben, der dem Mahâ-Bhârata nach (II, 756) seinem später von denselben getödten Sohne Jarâsandha die Herrschaft übergab und sich in den Büſserwald zurückzog. Die sich hiernach ergebende Belehrung eines Magadhakönigs nun durch einen Çâkâyanya kann ich nicht umhin mit dem Umstande in Verbindung zu bringen, daſs in Magadha gerade die Lehre des Çâkyamuni, der Buddhismus, Eingang gefunden hat: ja, ich möchte eben direkt vermuthen, daſs uns hier eine brahmanische Legende von diesem letzteren vorliegt, während uns sonst dergl. nur von Anhängern der buddhistischen Lehre überliefert sind. Maitreya ist bekanntlich bei den Buddhisten der Name des zukünftigen Buddha, doch wird er in ihren Sagen auch schon vielfach direkt mit ihrem Çâkyamuni in Verbindung gebracht, so wie dem letztern auch ein Pûrṇa Maitrâyaṇîputra zum Schüler gegeben wird. Die Lehre der Upanishad steht in der That, so weit sie vorliegt, in enger Verbindung mit den buddhistischen Anschauungen, obschon sie natürlich, weil eben brahmanischen Ursprunges, völlig frei ist von der den Buddhisten eigenthümlichen Dogmatik oder Mythologie: besonders zu beachten ist dabei auch die Verachtung der Schrift (grantha) in einem der zur weiteren Bekräftigung angeführten Çloka[1].

Es werden übrigens weder die Chagalin, noch die

1) Der sich übrigens nebst einigen andern derselben ganz identisch in der Amṛitavindu (resp. Brahmavindu)-Upanishad wiederfindet.

Çvetâçvatara, noch die Maitrâyaṇîya in den Sûtra der andern Veda oder dergl. Werken als Schulen des schwarzen Yajus genannt: den letzteren ist indefs jedenfalls eine grofse Thätigkeit für denselben zuzuschreiben, und die Namen Maitreya und Maitreyî wenigstens finden sich in den Brâhmaṇa nicht selten angeführt.

Auch bei den Sûtra, die dem schwarzen Yajus zugehören, ist die grofse Zahl verschiedener Schulen sehr auffallend: wenn wir die meisten derselben ebenfalls auch nur aus Citaten kennen, so ist hier doch gegründete Aussicht vorhanden, theils dafs die ungemein reiche Sammlung des East India House, die ich nur höchst oberflächlich kenne, auch hiervon noch manchen Schatz enthalten wird, theils dafs in Indien selbst sich noch viele derselben auffinden werden: die hiesige Sammlung enthält gar nichts dergl. Was zunächst die Çrautasûtra betrifft, so sind mir das Kaṭhasûtram[1], das Manusûtram, das Maitrasûtram und das Laugâxisûtram nur aus den Commentaren zum Kâtîyasûtra des weifsen Yajus bekannt: das zweite derselben befindet sich indefs dem Cataloge nach in der Sammlung des Fort William, das letzte, dessen Verfasser im Kaṭhasûtra wie im Kâtîyasûtra citirt wird, wie es scheint, in Wien. Mahâdeva, ein Commentator des Kalpasûtram des Satyâshâḍha Hiraṇyakeçi, läfst in seiner Einleitung dazu, wo er die Reihenfolge der Taittirîyasûtra aufzählt, jene vier ganz weg, und nennt an der Spitze der letzteren das Sûtram des Baudhâyana als das älteste, dann das des Bhâradvâja, darauf das des Âpastamba, danach das des Hiraṇyakeçi selbst und endlich zwei sonst in dieser Beziehung nicht genannte Namen, deren erster zudem vielleicht verderbt ist, Vâdhûna und Vaikhânasa. Von diesen Namen ist nun Bhâradvaja der einzige, der sich in vedischen Werken vorfindet, im Brâhmaṇa nämlich des w. Yajus, insbesondere in den Nachträgen zum Vṛihad-Âraṇyaka (wo mehrere Personen

1) Darin wird, den Angaben nach, Laugâxi und das Lâmakâyaninâm Brâhmaṇam citirt.

dieses Namens genannt sind), im Kâtîyasûtra desselben, im Prâtiçâkhyasûtra des schw. Yajus, und bei Pâṇini: wenn auch der Name ein Patronymicum ist, so ist es doch möglich, dafs diese letzteren Citate sich auf dieselbe Person beziehen, danach wäre er zugleich als der Stifter einer grammatischen Schule, der Bhâradvâjîyâs, anzusehen: von seinem Sûtram ist mir noch nichts zu Gesicht gekommen, und kenne ich es nur aus Citaten: nach einer Angabe bei dem eben erwähnten Mahâdeva behandelt es das Manenopfer in zwei Praçna, theilt also mit den übrigen Sûtra diese dem schwarzen Yajus eigenthümliche Benennung der Abschnitte. Das Sûtram des Âpastamba[1] findet sich im East India House vor, zum Theil auch in Paris: es werden dazu Commentare von Dhûrtasvamin und von Tâlavṛintanivâsin(!) erwähnt, so wie zu dem des Baudhâyana ein Commentar des Kapardisvâmin. Das Werk des Satyashâḍha umfafst, der Angabe des Mahâdeva nach, sieben und zwanzig Praçna, deren Inhalt ziemlich genau mit der auch im Kâtîyasûtra befolgten Reihenfolge übereinstimmt: nur die letzten neun machen davon eine Ausnahme und sind ihm ganz eigenthümlich: der 19. und 20. Praçna bezieht sich auf häusliche Ceremonieen, die sonst ihren Platz in den Gṛihya- und Smârta-Sûtra finden: der 21. enthält genealogische Angaben und Listen, wie dies auch in einem Praçna des Baudhâyanasûtra geschieht[2].

Noch spärlicher sind die Nachrichten über die Gṛihyasûtra des schwarzen Yajus: blos aus Citaten bekannt sind mir das Kâṭhaka Gṛihyasûtram, das des Baudhâyana (vorhanden in der Sammlung des Fort William), Bhâradvâja, und Satyâshâḍha (resp. Hiraṇyakeçi, wenn hier nicht gar blos die betreffenden Praçna des Kalpasûtra gemeint sind), und allein von dem Gṛihyasûtram der Maitrâya-

1) Den Citaten nach wird darin häufig das Vâjasaneyakam, Bahvṛicabrâhmaṇam, Çâṭyâyanakam erwähnt.

2) Bei Âçvalâyana finden wir dergl. auch am Schlufs, aber nur kurz, und für das Kâtîyasûtra tritt ein Pariçishṭam ein.

ṇîya-Schule habe ich eine Paddhati selbst durchgesehen, welche den gewöhnlichen Gegenstand (die 16 Saṃskâra, Sacramente) behandelt. Auch von der Mânava-Schule wird ein Gṛihyasûtram existirt haben, was ich aus der Existenz des diesen Namen tragenden Gesetzbuches schliefse, ebenso wie wohl auch die dem Atri, Âpastamba, Châgaleya, Baudhâyana, Laugâxi, Çâṭyâyana zugeschriebenen Gesetzbücher auf die gleichnamigen Schulen des schwarzen Yajus, resp. deren Gṛihyasûtra zurückzuführen sind.

Ich habe endlich als ein Sûtram des schwarzen Yajus noch dessen Prâtiçâkhyasûtram zu nennen. Die einzige Handschrift, die ich davon kenne, beginnt leider erst im vierten Abschnitt des ersten der beiden Praçna. Es ist dies Werk besonders bedeutsam durch die vielen höchst eigenthümlichen Namen von Lehrern, die es aufführt[1]: so Âtreya, Kauṇḍinya (einmal mit dem Titel Sthavira), Bhâradvâja, die wir schon kennen, sodann Vâlmîki, ein Name, der in dieser Verbindung ganz besonders überrascht, ferner Âgniveçya, Âgniveçyâyana, Paushkarasâdi u. a. Letztere beide Namen, so wie der des Kauṇḍinya[2], werden in buddhistischen Schriften als Namen von Zeitgenossen resp. Schülern Buddha's genannt, und Paushkarasâdi wird auch von Kâtyâyana dem Verfasser der Vârttika zu Pâṇini in diesen citirt. Zu bemerken ist ferner die hier zuerst geschehende Erwähnung der Namen Mîmâṇsakâs und Taittirîyakâs, so wie die am Schluss sich findende Gegenüberstellung von Chandas und Bhâshâ, d. i. vedischer und gewöhnlicher Sprache. Es erstreckt sich das Werk, wie es scheint, auch auf einen Theil des Âraṇyakam des schwarzen Yajus, ob auf das Ganze? ist noch nicht auszumachen und schwerlich anzunehmen.

Zum Schlusse habe ich noch die schon früher erwähnten beiden Anukramaṇî aufzuführen, die eine zur Âtreya-Schule, die andere zu der Cârâyaṇîya-Schule des Kaṭha-

1) Es sind ihrer zwanzig, s. Roth zur Lit. und Gesch. p. 65. 66.
2) s. Ind. Stud. I, 441 not.

kam gehörig. Die erstere beschäftigt sich fast nur mit dem Inhalt der einzelnen Abschnitte, denselben ihrer Reihenfolge nach angebend und zwar besteht sie aus zwei Theilen: der erste Theil, in Prosa, ist eine reine Nomenklatur, der zweite Theil, in 34 Çloka, ist nicht viel mehr, hat indeſs daneben auch noch einige Angaben über die Ueberlieferung des Textes: daran schlieſst sich dann ein Commentar zu beiden Theilen, welcher die einzelnen Abschnitte mit ihren Anfangsworten und ihrem Umfange namhaft macht. Die Anukramaṇî des Kâṭhakam läſst sich nur wenig auf den Inhalt ein, ist vielmehr alleinig auf die Angaben der Ṛishi der einzelnen Abschnitte sowohl als der einzelnen Verse gerichtet, wobei sie in den dem Ṛik entlehnten Stücken mit den betreffenden Angaben, die sich bei diesem finden, häufig in bedeutendem Widerspruche steht, insbesondere eine Menge ganz neuer Namen aufführt. Dem Schlusse nach rührt sie von Atri her, der sie dem Laugâxi mittheilte.

Wenden wir uns nunmehr zum weiſsen Yajus.

Was zunächst diesen Namen selbst betrifft, so habe ich schon bemerkt, wie er sich wohl darauf bezieht, daſs hier die Opfersprüche von ihrer liturgischen Begründung und dogmatischen Erklärung geschieden sind und daſs wir hier eine systematisch geordnete Vertheilung des im schwarzen Yajus bunt mit einander vermischten Materials vor uns haben: so erklärt auch der Commentator Dviveda Gaṅga den Ausdruck çuklâni yajûṇshi, an der einzigen Stelle, wo er sich bis jetzt in diesem Sinne vorfindet, in dem letzten Nachtrage nämlich, der dem Vṛihad-Âraṇyakam des weiſsen Yajus zugefügt worden ist: ich sage an der einzigen Stelle, denn wenn er sich auch, und zwar in der Form çukrayajûṇshi, einmal im Âraṇyakam des schwarzen Yajus (V, 10) vorfindet, so hat er doch daselbst schwerlich diese allgemeine Bedeutung, sondern bezeichnet dort wohl im Gegentheil das vierte und fünfte Buch dieses Âraṇyakam selbst: dieselben führen nämlich in der Anukramaṇî der Âtreya-Schule den Namen çukriyakâṇḍa, weil sie sich auf Entsühnungscere-

monieen beziehen, und gehört dieser Name çukriya (entsühnend) auch den entsprechenden Theilen der Saṃhitâ des weiſsen Yajus an, wie ferner sogar auch den Sâman, welche dabei verwendet werden.

Ein zweiter Name des weiſsen Yajus geht zurück auf den Beinamen Vâjasaneya, welcher dem Yâjnavalkya, dem als Urheber desselben geltenden Lehrer, in eben jenem letzten Nachtrage zum Vṛihad-Âraṇyakam gegeben wird. Mahîdhara im Beginn seines Commentar zur Saṃhitâ des weiſsen Yajus erklärt Vâjasaneya als Patronymicum, Sohn des Vâjasani: sei dies richtig, oder sei das Wort vâjasani als appellativum zu fassen, jedenfalls bedeutet es den „Nahrungspender“[1] und bezieht sich auf den Hauptzweck, der allem Opferceremoniell zu Grunde liegt, auf die Erlangung der nöthigen Nahrung von den durch die Opfer gnädig zu stimmenden Göttern: eben darauf geht auch der Name vâjin zurück „Nahrunghabend,“ mit welchem die Theologen des weiſsen Yajus hie und da bezeichnet werden. Von Vâjasaneya nun sind zwei Wortformen abgeleitet, unter welchen sich Saṃhitâ und Brâhmaṇa des weiſsen Yajus citirt finden, Vâjasaneyakam nämlich, so zuerst in dem Taittirîyasûtra des Âpastamba und im Kâtîyasûtram des weiſsen Yajus selbst, und Vâjasaneyinas[2], die jene Beiden Studirenden, so zuerst in dem Anupadasûtram des Sâmaveda.

Es tritt uns nun hier im weiſsen Yajus der sonst nicht vorkommende Fall entgegen, daſs Saṃhitâ und Brâhmaṇa desselben in zwei verschiedenen Recensionen vollständig erhalten sind, und gewinnen wir dadurch einen Maaſsstab für das gegenseitige Verhältniſs solcher Schulen überhaupt. Es stimmen diese beiden Recensionen in Bezug auf den Inhalt fast völlig mit einander überein, desgl. auch in Bezug auf die Anordnung desselben, worin sich indeſs doch mannigfache, obschon leichte, Verschiedenheiten vorfinden: der Hauptunter-

---

1) MBh. XII, 1507 ist es Beiname des Kṛishṇa.
2) Kommt im Gaṇa Çaunaka vor.

schied besteht theils in wirklichen Varianten bei den Opfersprüchen, wie im Brâhmaṇa, theils in orthographischen resp. in orthoepischen Eigenthümlichkeiten. Die eine dieser Recensionen trägt den Namen der Kâṇva, die andere den der Mâdhyandina, Namen, welche übrigens in den Sûtra oder dergl. Schriften sich noch nicht vorfinden: nur das Prâtiçâkhyasûtram des weifsen Yajus selbst macht davon eine Ausnahme und erwähnt einen Kâṇva, so wie die Mâdhyandinâs: auch in dem Nachtrage zum Vṛihad-Âraṇyakam, in den Lehrerlisten, wird wenigstens ein Kâṇvîputra (VI. 5. 1) und ein Mâdhyandinâyana (IV, 6, 2) erwähnt, obwohl nur in der einen (der Kâṇva-) Recension, nicht in der andern, und zwar der erstere unter den jüngsten, der andere unter den jüngeren Gliedern der betreffenden Listen. Es frägt sich nun, ob beide Recensionen als gleichzeitig oder vielleicht die eine als die ältere anzusehen ist. Man könnte letzteres annehmen und zwar die Kâṇvaschule für die ältere erklären: theils nämlich ist Kâṇva der Name einer der alten Sängerfamilien des Ṛigveda — und mit dem Ṛigveda stimmt auch die Beiden eigenthümliche Bezeichnung des cerebralen ḍ durch l —, theils scheint sich die übrige Literatur des weifsen Yajus mehr an die Schule der Mâdhyandina anzuschliefsen: wie dem auch sei, keinesfalls dürfen wir etwa einen langen Zwischenraum zwischen beiden Recensionen annehmen, dafür sind sie sich zu gleich, und thun wir vielleicht überhaupt besser ihren Unterschied als einen geographischen zu betrachten, wie sich die orthoepischen Verschiedenheiten im Allgemeinen am Besten aus geographischen Gründen erklären lassen. Was nun aber die Zeit selbst anbetrifft, welcher wir diese Recensionen zuzuschreiben haben, so habe ich schon früher in der allgemeinen Uebersicht (p. 10) bemerkt, dafs wir hier vielleicht einmal, was auf diesem Gebiete so selten ist, einen historischen Boden gewinnen können. Arrian nämlich erwähnt nach Megasthenes ein Volk der *Μαδιανδινοι*, durch deren Land der Flufs Andhomatî ströme, und habe ich die Vermuthung gewagt, dafs wir unter ihnen die Mâdhyan-

dina zu verstehen haben, von denen die eine dieser Schulen benannt ist, dafs demnach diese letztere entweder damals schon bestand, oder sich gleichzeitig, resp. etwa bald darauf bildete[1]. Sicher ist die Sache freilich nicht, denn mâdhyandina „südlich" kann überhaupt jedes südliche Volk oder jede südliche Schule bezeichnen, wie wir denn in der That auch Mâdhyandina Kauthumâs „südliche Kauthuma" erwähnt finden[2]. Es pafst aber im Allgemeinen jene Zeit so völlig hieher, dafs jene Vermuthung wenigstens nicht von der Hand zu weisen ist. Streng davon zu scheiden ist natürlich die Frage über die Entstehungszeit des weifsen Yajus, die wir vielmehr nur nach den darin selbst enthaltenen Daten lösen dürfen: und zwar sind wir nun hierbei insbesondere auch noch darauf angewiesen, die einzelnen Theile desselben aus einander zu halten, die in seiner vorliegenden Gestalt mit einander zu einem Ganzen verbunden sind: wir haben hier glücklicher Weise noch Data genug um die Priorität oder Posteriorität der einzelnen Stücke erkennen zu können.

Was zunächst die Saṃhitâ des weifsen Yajus, die Vâjasaneyi-Saṃhitâ betrifft, so liegt sie uns in beiden Recensionen in 40 Adhyâya vor, die in der Mâdhyandina-Schule zusammen in 303 Anuvâka und 1975 Kaṇḍikâ zerfallen. Die ersten fünfundzwanzig Adhyâya enthalten die Sprüche für das allgemeine Opferceremoniell, zunächst (I. II) für das Neumonds- und Vollmondsopfer, dann (III) für das Feueropfer Früh und Abend, so wie für die alle vier Monat (am Beginn der drei Jahreszeiten) zu bringenden Opfer, darauf (IV—VIII) für das Somaopfer im Allgemeinen und (IX. X) für zwei Modificationen desselben, danach (XI—XVIII) für die Anlegung der heiligen Feueraltäre, sodann (XIX—XXI) für die Sautrâmaṇî, eine Ce-

---

1) Ob wir dann annehmen dürften, dafs alle die jetzt in der Mâdhyandina-Schule enthaltenen Stücke bereits ihren Platz in dieser Redaktion fanden, ist eine Frage für sich.

2) In der Kâçikâ wird ein Grammatiker Mâdhyandini als Schüler des Vyâghrapâd genannt, s. Böhtlingk Pâṇini Einleitung p. L: wobei zu bemerken ist, dafs im Brâhmaṇam zwei Vaiyâghrapadya und ein Vaiyâghrapadîputra erwähnt werden.

remonie, die ursprünglich zur Sühne der üblen Folgen des zu viel genossenen Somatrankes bestimmt war, endlich (XXII —XXV) für das Pferdeopfer. Wenn schon die sieben letzten dieser Adhyâya vielleicht als eine spätere Zuthat zu den ersten achtzehn zu betrachten sein mögen, so ist es wenigstens für die ihnen wieder folgenden letzten funfzehn Adhyâya ganz sicher, dafs sie späteren, möglicher Weise bedeutend späteren, Ursgrungs sind. Schon in der den Namen des Kâtyâyana tragenden Anukramaṇî des weifsen Yajus, so wie in einem Pariçishṭam dazu, und danach auch in Mahîdhara's Commentar der Saṃhitâ werden XXVI —XXXV direkt als Khila, d. i. Nachtrag, und XXXVI —XL als Çukriya (mit dem oben besprochenen Namen) bezeichnet, was der (Mitâxarâ genannte) Commentar zum Gesetzbuche des Yâjnavalkya dahin abändert, dafs XXX, 3 das Çukriyam und XXXVI, 1 ein Âraṇyakam[1] beginnt. Die vier ersten nun dieser später hinzugefügten Adhyâya (XXVI—XXIX) enthalten Opfersprüche, welche zu den in den früheren Adhyâya behandelten Ceremonieen gehören und dazu am gehörigen Orte nachzutragen sind. Die folgenden zehn Adhyâya (XXX—XXXIX) dagegen enthalten die Sprüche für ganz neue Opfer-Ceremonieen, den Purushamedha (Menschenopfer) nämlich, den Sarvamedha (Allopfer), den Pitṛimedha (Manenopfer) und den Pravargya (Reinigungsopfer). Der letzte Adhyâya endlich steht ohne irgend welchen direkten Bezug zum Opferceremoniell da und wird auch als Upanishad[2] betrachtet, angeblich dazu bestimmt die richtige Mitte zwischen den die Opferwerke allein Betreibenden und den sie gänzlich Vernachlässigenden herzustellen, jedenfalls übrigens einer sehr entwickelten Stufe der

---

1) Dafs ein Theil dieser letzten Bücher als Âraṇyakam zu betrachten ist, scheint sicher, und für XXXVII—XXXIX insbesondere ist es gewifs, da sie im Âraṇyaka-Theile des Brâhmaṇam erklärt werden.

2) Es sind übrigens auch noch andere Theile der Vâjas. S. später als Upanishad angesehen worden, so das XVI. Buch (Çatarudriyam), das XXXI. (Purushasûkta), XXXII. (Tadeva) und der Anfang des XXXIV. (Çivasaṃkalpa).

Spekulation angehörig, da es einen Herrn (îç) des Alls annimmt[1]. — Abgesehen nun von den erwähnten äufseren Angaben über die Posteriorität dieser 15 Adhyâya, ergiebt sich dieselbe auch zur Genüge sowohl aus ihrem Verhältnifs zum schwarzen Yajus, als ferner aus ihrem Verhältnifs zu ihrem eigenen Brâhmaṇam, als endlich aus den in ihnen enthaltenen Daten selbst. In der Taittirîya-Saṃhitâ nämlich finden sich nur die in den ersten 18 Adhyâya enthaltenen Sprüche nebst einigen der zum Pferdeopfer gehörigen Mantra vor, die übrigen derselben nebst den zur Sautrâmaṇî, dem Menschenopfer und dem Manenopfer gehörigen sind erst im Taittirîya-Brâhmaṇa, und die für das Allopfer, wie für das Reinigungsopfer gar erst im Taittirîya-Âraṇyaka behandelt. Ebenso werden zwar die ersten 18 Adhyâya im Brâhmaṇam des weifsen Yajus in den ersten neun Büchern vollständig Wort für Wort aufgeführt und erklärt: von den Sprüchen für die Sautrâmaṇî aber und das Pferdeopfer, wie für das Menschenopfer, Allopfer und Manenopfer (XIX—XXXV) werden im zwölften und dreizehnten Buche desselben nur einige wenige angeführt, und zwar meist nur mit ihren eigenen Anfangsworten oder gar blos mit denen der Anuvâka, ohne dafs sie irgend wie erklärt werden, und nur die drei vorletzten Adhyâya (XXXVII—XXXIX) werden wieder Wort für Wort erklärt, im Anfange nämlich des vierzehnten Buches. Für die blos so oben hin mit den Anfangsworten aufgeführten Mantra erscheint eine Erklärung für unnöthig erachtet worden zu sein, wohl weil sie dem Verständnifs noch zu nahe standen, und fehlt uns daher natürlich für sie wenigstens die Garantie, ob sie dem Brâhmaṇa in der Textgestalt vorlagen, die sie gegenwärtig tragen. Für die gar nicht erwähnten Mantra hingegen entsteht jedenfalls sogar die Vermuthung, dafs sie noch gar nicht in den dem Brâhmaṇa vorliegenden Saṃhitâ-Text aufgenommen waren: es sind dieselben im grofsen Gan-

1) Nach Mahîdhara's Commentar ist die Polemik darin theilweise gegen die Bauddha gerichtet, resp. wohl gegen die später Sâṇkhya gen. Lehren.

zen zwiefacher Art, theils sind es Strophen, die dem Ṛik entlehnt sind, und welche der Hotar zu recitiren hat, die also streng genommen gar nicht im Yajus stehen sollten, und auf welche das Brâhmaṇam möglicher Weise deshalb keine Rücksicht genommen haben könnte, weil es eben mit den speciellen Obliegenheiten des Hotar nichts zu thun hat, so insbesondere im 20., 33., 34. Adhyâya, theils sind es selbst Brâhmaṇa-artige Stellen, die indeſs nicht etwa nach Art des schwarzen Yajus zur Erklärung von ihnen vorhergehenden Mantra dienen sollen, sondern selbstständig für sich dastehen, so insbesondere einige Stellen im 19. Adhyâya, und die listenförmige Aufzählung der Opferthiere beim Pferdeopfer im 24. Adhyâya. Auch in den ersten 18 Adhyâya finden sich übrigens einige Opfersprüche, die das Brâhmaṇam entweder gar nicht erwähnt, und die also zu seiner Zeit noch nicht dazu gehörten, oder die es obenhin mit ihren Anfangsworten oder gar blos mit denen der Anuvâka anführt, was indeſs nur im 16., 17. und 18. Adhy., aber darin auch in der That ziemlich häufig, geschieht, offenbar weil diese Adhyâya selbst mehr oder weniger einen Brâhmaṇa-artigen Charakter tragen. Was endlich die Data anbetrifft, welche, in den letzten Adhyâya enthalten, deren Posteriorität bezeugen, so sind dieselben insbesondere dem 30. und 39. Adhyâya gegenüber dem sechszehnten zu entlehnen. Es können hier natürlich nur die eigentlichen Yajus-Theile selbst herangezogen werden, nicht etwa die der Ṛiksaṃhitâ entlehnten Verse, welche der Natur der Sache nach ohne Beweiskraft sind, höchstens allenfalls dadurch eine Art Maaſsstab für die Zeit ihrer Aufnahme in den Yajus abgeben können, insofern sie etwa den spätesten Theilen des Ṛik entlehnt sind, deren Existenz zu jener Zeit sich daraus implicite ergeben würde. Jene Data nun bestehen einestheils darin, daſs während im 16. Buche Rudra als der Gott des lohenden Feuers mit einer groſsen Fülle der dem späteren Çiva zugehörigen Beinamen ausgerüstet wird, ihm doch daselbst zwei sehr bedeutsame fehlen, die er im 39. Buche erhält, îçâna nämlich und ma-

hâdeva, zwei Namen, welche wohl schon eine Art sektarischer Verehrung bedingen (s. oben p. 44), andern Theils darin, dafs die Zahl der Mischkasten im dreifsigsten Buche im Verhältnifs zu den im sechszehnten Buche genannten eine ungemein gestiegene ist: es können die dort genannten schwerlich alle schon zur Zeit dieses letzteren bestanden haben, sonst würden wir sicher wohl noch mehre derselben neben den so schon erwähnten darin aufgeführt finden.

Die eben erwähnten beiden Bücher, das sechszehnte und das dreifsigste, sind übrigens überhaupt diejenigen unter den 40 Büchern der Saṃhitâ, welche das Gepräge der Zeit, der sie angehören, am deutlichsten zur Schau tragen. Das sechszehnte Buch zunächst, welchem später (in seiner Taittirîyagestalt) die Ehre zu Theil geworden ist, als Upanishad, und zwar als Hauptbuch der Çiva-Sekten, zu gelten, hat die Besänftigung des Rudra zum Gegenstande und läfst uns (s. Ind. Stud. II, 22. 24—26) durch die Erwähnung und Unterscheidung der vielen verschiedenen Arten von Dieben, Räubern, Mördern, Nachtschwärmern, Wegelagerern, die als seine Diener gelten, auf eine unsichere, gewaltthätige Zeit schliefsen, so wie ferner die Nennung verschiedener Mischkasten auf die schon eingetretene Ausbildung des indischen Kasten- und Staats-Wesens hinführt. Da es nun in der Natur der Sache liegt, dafs diese letztere nicht ohne manchen energischen Widerstand der in die untern Kasten Hinabgedrückten stattgefunden hat, der sich eben hauptsächlich in der Befehdung, der offenen oder heimlichen, ihrer Unterdrücker kund geben mufste, so möchte ich annehmen, dafs dies Rudrabuch eben noch in die Zeit dieser heimlichen Befehdung von Seiten der unterworfenen Ureinwohner sowohl als der Vrâtya (der nicht brahmanisch lebenden Arier), nachdem ihr offener Widerstand schon mehr oder weniger gebrochen war, zu setzen ist. In einer solchen Zeit ist denn auch die Verehrung eines Gottes, der als das Prototyp des Schreckens und der Wuth gilt, ganz erklärlich. — Das dreifsigste Buch, welches die verschiedenen Opfermenschen aufzählt, die

bei dem Purushamedha zu weihen sind, führt uns dabei die Namen der meisten indischen Mischkasten vor, so dafs wir daraus jedenfalls auf die schon völlig eingetretene Consolidirung des brahmanischen Staatswesens schliefsen dürfen. Dabei werden denn einige Namen genannt, die von ganz besonderem Interesse sind. So zunächst der mâgadha, der v. 5 atikrushṭâya geweiht wird: es frägt sich, was man darunter zu verstehen hat: fafst man dies letztere Wort im Sinne von „gewaltiger Lerm," so liegt es am nächsten unter mâgadha, wie auch Mahîdhara thut, der epischen Bedeutung des Wortes nach den Minstrel, Sohn eines Vaiçya von einer Xatriyâ, zu verstehen[1], wozu die in v. 6 unmittelbar folgende Weihung des sûta an den Tanz, des çailûsha an den Gesang vortrefflich passen, desto weniger freilich die unmittelbar vorher genannten Opfermenschen, der klîba Verschnittene, der ayogû (Spieler?), die puṇçcalû Buhlerinn, in deren Gesellschaft er auch v. 22 wieder erscheint[2], und die nicht das beste Licht auf seinen moralischen Charakter werfen, was bei der epischen Stellung dieser Kaste allerdings befremdet, wenn auch andererseits Musiker, Tänzer und Sänger (çailûsha) von jeher auch in Indien nicht den besten Ruf genossen haben. Es ist nun aber auch noch eine andere Auffassung des mâgadha möglich[3]: es wird nämlich im funfzehnten, dem sogenannten Vrâtya-Buche der Atharvasaṃhitâ[4], der Vrâtya, also der unbrahmanisch lebende Inder, in sehr specielle Beziehung mit der puṇçcalî und dem mâgadha gebracht, der Glaube wird seine Buhlerinn genannt, der mitra (Freund?) sein mâgadha, desgl. die Morgenröthe, die Erde (?), der Blitz seine Buhlerinn, der

---

1) Wie derselbe zu diesem Namen kommt, ist freilich unklar.

2) Wo indefs statt des ayogû der kitava, steht, und wo die ausdrückliche Bedingung gemacht wird, dafs die vier weder der çûdra- noch der brâhmaṇa-Kaste angehören dürfen.

3) Wie denn Sâyana an der betreffenden Stelle des Taitt. Brâhmaṇa das Wort atikrushṭâya (oder hat das Taitt. Br. eine andere Lesart?) durch atininditadevâya „dem sehr Tadelnswerthen als seiner Gottheit geweiht" erklärt: dies „sehr Tadelnswerthe" könnte sich freilich auch auf den schlechten moralischen Ruf der Minstrels beziehen.

4) Uebersetzt von Aufrecht in den Ind. Stud. I, 130 ff.

mantra (Spruch), der hasa (Spott?), der Donner sein mâgadha: bei der Dunkelheit des Vrâtya-Buches wird nun zwar die eigentliche Bedeutung dieser Stelle nicht recht klar, und könnte somit vielleicht auch hier unter mâgadha der liederliche Minstrel zu verstehen sein: indeſs theils die Verbindung, die wir in den Sâmasûtra des Lâṭyâyana und Drâhyâyaṇa, wie auch an der betreffenden Stelle des Kâtîyasûtra, zwischen den Vrâtya und den magadhadeçîya brahmabandhu hergestellt finden, theils der Haſs, mit welchem sonst (s. bei Roth p. 38) in der Atharvasaṃhitâ der Magadha gedacht wird, leiten beide dazu hin, dort im Vrâtya-Buche den mâgadha als ketzerischen Lehrer aufzufassen, eine Auffassung, welche dann auch für unsere Stellen hier als Rival der ersten Erklärung auftritt, und für welche insbesondere die in v. 22 stehende ausdrückliche Bestimmung zu sprechen scheint, daſs „der mâgadha, die Buhlerinn, der Spieler und der Eunuch" weder çûdra noch brâhmaṇa sein dürfen, eine Bestimmung, welche für den mâgadha wenigstens ganz überflüssig wäre, wenn derselbe eine Mischkaste repräsentirte, welche dagegen vollständig gerechtfertigt ist, wenn das Wort einen „aus dem Lande Magadha Gebürtigen" bezeichnet. Nimmt man nun diese letztere Auffassung an, so würde sich für die Zeit des 30. Adhy. das Bestehen ketzerischer, resp. buddhistischer, Ansichten in Magadha ergeben. Die Frage, welche von beiden Auffassungen die bessere sei, bleibt aber natürlich einstweilen noch ungelöst. — Die Erwähnung des naxatradarça „Sternschauers" in v. 10 und das gaṇaka „Berechners" in v. 20 läſst uns jedenfalls auf regen Betrieb der astronomischen, resp. astrologischen Wissenschaft schlieſsen, ebenso wie auch die in v. 10 mehrfach erwähnten „Fragen" sich, nach Mahîdhara wenigstens, darauf beziehen, während Sâyaṇa sie, vielleicht mit mehr Recht, auf die üblichen Disputationen der Brâhmaṇen bezieht. — Auch erhellt das Bestehen des sogenannten vedischen fünfjährigen Cyklus, und implicite eine nicht unbedeutende Ausbildung der astronomischen Beobachtung daraus, daſs in v. 15 (sonst nur noch XXVII, 45) die fünf Namen

der Jahre desselben aufgezählt werden. — Den Atharvan wird v. 15 ein unfruchtbares Weib geweiht, und versteht Sâyaṇa darunter die den Namen Atharvan führenden Fluch- und Zauber-Sprüche, denen also hier eine ihrer beabsichtigten Wirkungen, Unfruchtbarkeit, geweiht wäre. Es wäre somit, ist diese Erklärung richtig, das Bestehen von Atharva-Liedern für die Zeit des dreifsigsten Buches bedingt. — Die Namen der drei Würfel v. 18: kṛita, tretà, dvâpara werden zwar von Sâyaṇa zur entsprechenden Stelle des Taittirîya-Brâhmaṇa als die gleichlautenden Namen der epischen yuga gefafst, doch ist dies wohl hier unpassend, ob es auch vielleicht für das Taittirîya-Brâhmaṇa selbst richtig sein mag[1]. — Die feindselige Erwähnung des Carakâcârya in v. 28 habe ich bereits früher (p. 84) berührt.

In den früheren Büchern sind es besonders zwei Stellen, welche einen Fingerzeig für die Zeit enthalten, der sie angehören: die erste derselben findet sich nur in der Kâṇvaschule, und zwar bei dem Opfer der Königsweihe: es heifst daselbst in der Mâdhyandinaschule: „dies ist euer König, o ihr *pp*,“ indem statt des Volksnamens nur das unbestimmte Pronomen amî gebraucht ist: in der Kâṇvaschule aber heifst es (XI, 3, 3. 6, 3) „dies ist euer König, o ihr Kuru, o ihr Pañcâla[2].“ Die zweite Stelle findet sich beim Pferdeopfer XXIII, 18: die mahishî, erste Gemahlinn des das Pferdeopfer bringenden Königs, die um einen Sohn zu erhalten, die Nacht bei dem geopferten Pferde, dessen çiçnam auf ihr upastham legend, zubringen soll, klagt nun im Verein mit ihren Nebengattinnen, die sie nothgedrungen begleiten, ihr Herzeleid mit den Worten: „o Ambâ, o Ambikâ, o Ambâlikâ, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde); (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine an-

---

1) Wo überdem auch der vierte Name kali statt des sich hier findenden âskanda genannt ist.

2) Sâyaṇa bemerkt an der betreffenden Stelle des Brâhmaṇa (V, 3, 3, 11), dafs Baudhâyana: esha vo Bharatâ râjeti liest, Âpastamba dagegen die Wahl läfst zwischen: Bharatâ, Kuravo, Pañcâlâ, Kurupâñcâlâ, oder janâḥ, je nach dem Volke, dem der König angehört.

dere, wie) die (böse) Subhadrâ, die in Kâmpîla wohnt[1]." Kâmpîla ist eine Stadt im Lande der Paṇcâla, die Subhadrâ scheint also die Gattinn des dortigen Königs zu sein[2], denen das Açvamedhaopfer zu Gute kommen würde, wenn sich die mahishî zu dieser abstofsenden Ceremonie nicht freiwillig hergeben wollte. Sind wir nun befugt, unter der mahishî die Gemahlinn eines Kuru-Königs zu sehen, wie denn die Namen Ambikâ und Ambâlikâ im MBhârata wirklich in dieser Verbindung (und zwar als die Mütter des Dhṛitarâshṭra und des Pâṇḍu) erscheinen, so würden wir hieraus wohl auf ein feindseliges, eifersüchtiges Verhältnifs der Kuru zu den Paṇcâla schliefsen dürfen, das möglicher Weise erst im Aufkeimen begriffen war, und das wir dann in der epischen Sage des MBhârata zu hellen Kriegesflammen aufgelodert vorfinden. Wie dem auch sei, die Erwähnung von Kâmpîla weist jedenfalls die Entstehung des Verses, resp. dieses Buches (zugleich mit den entsprechenden Stellen des Taitt. Brâhmaṇa) in die Gegend der Paṇcâla, ebenso wie dies in Bezug auf das elfte Buch in der Kâṇvaschule anzunehmen ist. Dafür könnte man weiter auch den Gebrauch der Wörter arjuna in der Mâdhyandina, phalguna in der Kâṇvaschule, anführen, in einem Spruche bei dem Opfer der Königsweihe: „zur Unerschütterlichkeit, zur Nahrung (besteige ich, der Opfernde, o Wagen) dich, der unverletzte Arjuna (Phalguna)" d. i. Indra, Indraähnliche: denn obwohl man beide Wörter in diesem letzteren Sinne, nicht etwa als nomina propria zu nehmen hat (s. Ind. St. I, 190), ist ein Zusammenhang zwischen diesem ihrem Gebrauche und dem späteren, wo sie als Name des Hauptthelden der Pâṇḍu (resp. Paṇcâla?) erscheinen, jedenfalls anzunehmen,

---

1) Das Brâhmaṇa des weifsen Yajus citirt nur den Anfang dieses Verses, die Worte subhadrikâm kâmpîlavâsinîm fehlen demnach darin.

2) Wie wir in der That im MBhârata eine Subhadrâ als Gattin des Arjuna, des Vertreters der Paṇcâla finden: wegen einer Subhadrâ (etwa wegen der im MBh. erzählten Entführung dieser letzteren?) scheint ein grofser Krieg entstanden zu sein, wie aus einigen vom Scholiasten zu Pâṇini (ob nach Patanjali?) mehrfach citirten Worten erhellt.

und zwar ist es der, dafs die Sage diese Namen des Indra[1] auf denjenigen Helden der Pâṇḍu (resp. Pañcâla?), der ihr vorzugsweise als Incarnation des Indra galt, speciell fixirte.

Ich habe nun noch über das kritische Verhältnifs der in den Yajus aufgenommenen Ṛic zunächst zu bemerken, dafs im Allgemeinen in Bezug auf sie die beiden Schulen der Kâṇva und Mâdhyandina stets mit einander übereinstimmen, und sich deren Differenzen vielmehr auf die Yajus-Theile beziehen. Es besteht nämlich die eine Hälfte der Vâjasaneyi-Saṃhitâ aus Ṛic, Versen, die andere aus Yajus, d. i. Sprüchen in Prosa, einer Prosa, die übrigens auch gemessen ist, und sich hie und da wirklich zu rhythmischem Schwunge erhebt. Der gröfste Theil jener Ṛic nun findet sich in der Ṛiksaṃhitâ wieder, und zwar häufig mit erheblichen Varianten. Ueber die Entstehung und Erklärung dieser letzteren habe ich bereits im Eingange (oben p. 10) gesprochen: alterthümlichere Lesarten, als die des Ṛik, finden sich im Yajus nicht, höchstens hie und da einmal, vor, was sich insbesondere daraus ergiebt, dafs Ṛik und Yajus dem Sâman gegenüber meist übereinstimmen, wohl aber finden sich secundäre Veränderungen vor, welche der Vers erlitt, um dem Sinne des Rituals zu genügen, so wie endlich eine grofse Zahl Lesarten, die denen des Ṛik völlig gleichberechtigt gegenüberstehen, so besonders in denjenigen Versen, welche sich in solchen Stücken der Ṛiksaṃhitâ wiederfinden, die als die spätesten derselben zu betrachten sind.

Herausgegeben ist die Vâjasaneyisaṃhitâ in beiden Schulen und zugleich mit dem gegen Ende des 16. Jahrh. geschriebenen Commentare des Mahîdhara von mir selbst, hier in Berlin 1849—52, und soll im Laufe des nächsten Jahres ihre Uebersetzung mit Angabe des zu jedem Verse ge-

---

1) Das Brâhmaṇa nennt übrigens arjuna ausdrücklich „den geheimen Namen" (guhyam nâma) des Indra: wie hat man dies zu verstehen? Der Commentar bemerkt dazu: arjuna iti hîndrasya rahasyaṃ nâma | ata eva khalu tatputre Pâṇḍavamadhyame pravṛittiḥ |

hörigen Ceremoniells, nebst einem ausführlichen Glossare erscheinen[1]. Von dem Werke Ûaṭa's, eines Vorgängers des Mahîdhara, sind nur Bruchstücke erhalten, und der Commentar des Mâdhava, der sich auf die Kâṇvaschule bezog, scheint vollständig verloren zu sein: beide wurden eben durch Mahîdhara's Arbeit ersetzt und daher verdrängt, ein Fall, der ja in gleicher Weise fast in allen Zweigen der indischen Literatur eingetreten und zu beklagen ist.

Ich wende mich nunmehr zu dem Brâhmaṇam des weifsen Yajus, dem Çatapatha-Brâhmaṇam, welches ohne Zweifel durch Umfang und Inhalt die bedeutendste und wichtigste Stelle unter allen Brâhmaṇa einnimmt. Was zunächst den Umfang betrifft, so giebt ihn schon der Name selbst an, der es als aus 100 patha (Wegen), Abschnitten, bestehend bezeichnet. Das älteste Vorkommen dieses Namens findet sich vor der Hand in dem neunten Vârttika zu Pâṇ. IV, 2, 60, so wie in dem zu Pâṇ. V, 3, 100 gehörigen Gaṇa, beides Auktoritäten, deren Alter sehr zweifelhaft[2] ist, was auch für das Naigeyam daivatam gilt, wo ich jenen Namen ebenfalls erwähnt finde (s. Benfey Sâmav. p. 277): im Uebrigen habe ich ihn nur in den Commentaren und in den Unterschriften der Mspte des Werkes selbst gefunden, mit einziger Ausnahme einer Stelle im zwölften Buche des MBhârata, auf die ich im Verlauf zurückkommen werde. Es besteht das Çatapatha-Brâhmaṇam in der Mâdhyandina-Schule aus 14 Kâṇḍa, deren jedes in den Commentaren und Unterschriften einen, gewöhnlich von dem Inhalte entlehnten, bei II und VII aber mir unerklärlichen[3], Specialtitel führt: diese 14 Kâṇḍa zerfallen zusammen in 100 Adhyâya, resp. 68 Prapâṭhaka, in 438 Brâhmaṇa und in 7624 Kaṇḍikâ. In der Kâṇvaschule besteht das Werk aus 17 Kâṇḍa,

1) Der 40. Adhyâya, die Îçopanishad ist, in der Kâṇvaschule, von Çaṅkara kommentirt und bereits mehrfach übersetzt und mit diesem Commentar edirt worden (neuerdings wieder von Roer in der Bibl. Indica vol. VIII).

2) Der Gaṇa ist ein Âkṛitigaṇa, und das Sûtram, zu dem er gehört, wird der Calcuttaer Ausgabe nach im Mahâbhâshya nicht erklärt, gehört also möglicher Weise dem Pâṇini ursprünglich gar nicht einmal an.

3) Das zweite Buch heifst nämlich Ekapâdikâ, das siebente Hastighaṭa.

insofern das erste, fünfte und vierzehnte Buch je in zwei Theile getheilt sind, und zwar hat hier auſserdem das erste Buch seinen Platz mit dem zweiten getauscht, und steht demnach als zweites und drittes da: die Namen der Bücher sind dieselben, die Eintheilung in Prapâṭhaka aber ist gar nicht gekannt, die Zahl der Adhyâya in den 13½ bis jetzt aufgefundenen[1] Büchern beträgt 85, die der Brâhmaṇa 360 und die der Kaṇḍikâ 4965: die Zahlen für das ganze Werk betragen nach einer Liste, die einem der betreffenden Mspte beiliegt, bei den Adhyâya 104, bei den Brâhmaṇa 446, bei den Kaṇḍikâ 5866. Wenn es hiernach scheint, als wenn die Recension der Kâṇvaschule bedeutend kürzer sei, als die der Mâdhyandina, so ist dies doch wohl nur scheinbar, und erklärt sich jenes Miſsverhältniſs vielmehr wohl daraus, daſs ihre Kaṇḍikâs gröſser sind: Auslassungen kommen allerdings nicht selten vor. Im Uebrigen fehlen mir die Hülfsmittel, um mit völliger Bestimmtheit das Verhältniſs des Brâhmaṇa der Kâṇvaschule zu dem der Mâdhyandina angeben zu können, und auch was ich im Verlauf sagen werde, bezieht sich daher lediglich auf letztere, wo ich nicht ausdrücklich jene nenne.

Wie ich bereits bei der Saṃhitâ bemerkte, beziehen sich die neun ersten Kâṇḍa des Brâhmaṇa auf die ersten achtzehn Bücher derselben, indem sie die einzelnen Verse in derselben Reihenfolge[2] Wort für Wort aufführen, dogmatisch erklären und rituell begründen. Das zehnte Kâṇḍam, das den Namen Agnirahasyam (Geheimniſs des Feuers) führt, enthält mystische Legenden und Untersuchungen über die Bedeutung etc. der einzelnen Ceremonieen bei Anlegung der heiligen Feuer, ohne dabei auf irgend welche Theile der Saṃhitâ sich zu beziehen, welches letztere ebenso bei dem elften Kâṇḍam, von seinem Umfange Ashṭâdhyâyî ge-

1) Von dem 4. Buche ist nur die erste Hälfte da, desgl. fehlt das 3., 13. und 16te.

2) Nur im Eingange findet eine Abweichung statt, insofern das Brâhmaṇam zuerst das Früh- und Abendopfer, dann erst die Neumond- und Vollmondopfer behandelt, was offenbar das systematisch Richtigere ist.

nannt, der Fall ist, das eine Recapitulation des ganzen bisher behandelten Rituals und Nachträge dazu, insbesondere darauf bezügliche Legenden, enthält, zugleich auch specielle Angaben über das Studium der heiligen Werke und über die Vorkehrungen dazu angiebt. Auch das zwölfte Kâṇḍam, Madhyama, das mittlere, genannt, welches die Prâyaçcitta, Sühnceremonieen für böse Zufälligkeiten vor, während, oder nach dem Opfer behandelt, nimmt nur in seinem letzten Theile, wo es die Sautramaṇî bespricht, Bezug auf einzelne der in der Saṃhitâ (XIX—XXI) dafür enthaltenen Sprüche. Das dreizehnte Kâṇḍam, Açvamedha genannt, behandelt in ziemlicher Länge das Pferdeopfer, sodann äufserst kurz das Menschenopfer, Allopfer und Manenopfer, von den bezüglichen Theilen der Saṃhitâ (XXII—XXXV) nur sehr wenig und dies Wenige nur sehr flüchtig berührend. Das vierzehnte Kâṇḍam, Âraṇyakam genannt, behandelt in den ersten drei Adhyâya die Reinigung des Feuers und führt darin die drei vorletzten Bücher der Saṃhitâ (XXXVII—XXXIX) ziemlich vollständig auf: die letzten sechs Adhyâya, rein spekulativen und legendenhaften Inhalts, bilden ein Werk, eine Upanishad, für sich, unter dem Namen Vṛihad-Âraṇyakam. Schon aus dieser allgemeinen Uebersicht des Inhalts der einzelnen Kâṇḍa entsteht unwillkürlich die Vermuthung, dafs die neun ersten derselben den ältesten Theil des Brâhmaṇa bilden, die fünf letzten dagegen erst späteren Ursprungs sind, eine Vermuthung, die bei näherer Untersuchung zur Gewifsheit wird, theils durch äufsere, theils durch innere Gründe. Was zunächst die ersteren betrifft, so finden wir in der oben erwähnten Stelle des Mahâ-Bhârata (XII, 11734) die direkte Angabe, dafs das ganze Çatapatham ein Rahasyam (das zehnte Kâṇḍam), einen Saṃgraha (das elfte Kâṇḍam) und einen Pariçesha (das zwölfte, dreizehnte, vierzehnte Kâṇḍam) in sich schliefse. Wir finden ferner in dem bereits Behufs des Namens Çatapatha erwähnten Vârttika noch das Wort shashṭipatha als Namen eines Werkes vor, und trage ich kein Bedenken, denselben auf die neun

ersten Kâṇḍa zu beziehen, die zusammen 60 Adhyâya zählen, so wie ich andererseits dafür, dafs die letzten fünf Kâṇḍa ein späterer Nachtrag zu den ersten neun sind, den Namen des zwölften Kâṇḍa, Madhyama, das mittlere, anzuführen habe, der sich nur so erklären läfst, mag man ihn nun blos auf die drei vorletzten Kâṇḍa, oder mag man ihn auf alle fünf beziehen[1].

Diese fünf letzten Kâṇḍa nun scheinen in der Reihenfolge zu stehen, in welcher sie wirklich allmälig enstanden sind, so dafs jedes vorangehende auch stets als das ältere zu betrachten ist: es beruht diese meine Vermuthung auf inneren Gründen, die den darin enthaltenen Daten entnommen sind, und die zugleich auch für ihre Posteriorität in Bezug auf die ersten neun Kâṇḍa entscheiden. Das zehnte Kâṇḍam zunächst schliefst sich noch ziemlich genau an die vorhergehenden Bücher an, theilt insbesondere mit ihnen die grofse Verehrung für Çâṇḍilya, den Hauptlehrer über Anlegung der Feueraltäre. Diejenigen Data nun, welche mir dafür zu sprechen scheinen, dafs es einer andern Zeit, als die ersten neun Bücher angehört, sind die folgenden. In I, 5, 1 ff. werden die sämmtlichen in jenen bisher dargestellten Opfer in ihrer Reihenfolge aufgezählt und mit den einzelnen Ceremonieen des Agnicayanam, der Anlegung des heiligen Feueraltars, identificirt. — Unter den erwähnten Namen von Lehrern enden mehrere auf âyana, wovon sich bisher nur im siebenten, achten und im neunten Kâṇḍa je ein Beispiel fand, so finden wir hier einen Rauhiṇâyana, Sâyakâyana, Vâmakaxâyaṇa (auch in VII), Râjastambâyana, Çâṇḍilyâyana (auch in IX), Çâṭyâyani (auch in VIII), und die Çâkâyaninas. — Der am Schlufs angefügte Vaṇça, d. i. die Liste der Lehrer dieses Buches, weicht von dem allgemeinen

---

1) In letzterem Falle macht die Kâṇvaschule Schwierigkeit, die das letzte Kâṇḍam in zwei Theile (XVI. XVII) theilt: es scheint diese Theilung indefs nicht durchgängig angenommen zu sein, da in den Handschriften von Çaṇkara's Commentar wenigstens die Upanishad (XVII) durchweg als mit dem dritten Adhyâya (des Kâṇḍa nämlich) beginnend gerechnet wird, so dafs danach XVI und XVII zusammenfallen.

Vaṇça des ganzen Brâhmaṇa (am Schlusse des vierzehnten Buches) in so fern ab, als dasselbe darin nicht auf Yâjnavalkya, sondern auf Çâṇḍilya und resp. Tura Kâvasheya zurückgeführt wird (dessen Ahn Kavasha wir im Aitar. Brâhmaṇa an der Sarasvatî vorfinden). — Von Völkern sind nur die Salva und Kekaya (resp. deren König Açvapati Kaikeya) genannt, zwei westliche Völker, die sonst im Brâhmaṇa nicht vorkommen. — Die Legenden sind hier, wie in den folgenden vier Kâṇḍa meist historischer Art, und überdem meist sich an einzelne Lehrer, die nicht zu weit von ihrer eigenen Zeit entfernt sein können, anschliefsend, während sie in den früheren Kâṇḍa meist mythologischer Art waren, oder wenn historisch, sich doch meist auf Ereignisse der alten Vorzeit beziehen, so dafs hierin ein sehr merklicher Unterschied stattfindet. — Von der trayî vidyâ (den drei Veda) wird mehrfach sehr speciell gehandelt und wird die Zahl der Ṛic auf 12000, die der Yajus auf 8000, der Sâman auf 4000 angegeben: auch erscheinen hier zuerst die Namen Adhvaryavaḥ, Bahvṛicâḥ, Chandogâḥ neben einander[1]: es werden hier ferner zuerst die Wörter upanishad (als sâra des Veda) upanishadâm âdeçâḥ, mîmâṇsâ (allerdings schon einmal im ersten Kâṇḍa), adhidevatam, adhiyajnam, adhyâtmam angeführt und es geschieht hier endlich auch zuerst die Anrede einmal durch bhâvan (statt des älteren bhagavân). Auch wird hie und da ein Çloka zur Bekräftigung citirt, was bisher nicht geschah. Es sind ferner auch manche der technischen Namen der Sâman und Çastra genannt (was indefs allerdings auch schon früher stattfindet, ja sogar schon im zehnten Buche der Saṃhitâ), so wie überhaupt auf die Verbindung mit den Ṛic und Sâman vielfach Bezug genommen wird, was wohl mit dem überhaupt sehr mystischen, schematisirenden Charakter des ganzen Kâṇḍam zusammenhängt.

Das elfte Buch ist durch seinen Inhalt hinlänglich als

---

1) Neben den yâtuvidaḥ (Zauberkundigen), sarpavidaḥ (Schlangenkundigen), devajanavidaḥ etc.

ein Nachtrag zu den ersten neun bezeichnet: und zwar behandeln die beiden ersten Adhyâya das Neumond- und Vollmondopfer, die folgenden vier das Feueropfer Früh und Abend, die drei Jahreszeitenopfer, die Weihung des Schülers durch den Lehrer (âcârya), das richtige Studium der heiligen Lehren etc., die beiden letzten das Thieropfer. Als Gegenstand des Studiums nun werden namhaft gemacht: der Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, die Atharvâṅgirasas, die anuçâsanâni, die vidyâs, das vâkovâkyam, das itihâsapurâṇam, die nârâçaṇsyas, und die gâthâs: wir haben diese Aufzählung, bereits (s. p. 90) im zweiten Capitel des Taitt. Âraṇyakam, obschon in bedeutend späterer Gestalt, angetroffen[1], und eine ähnliche Aufzählung finden wir im vierzehnten Kâṇḍa: an allen diesen Stellen fassen die Commentare[2], und wohl mit völligem Recht, jene Ausdrücke so auf, dafs zunächst die vier Saṃhitâ und dann die einzelnen Theile der Brâhmaṇa aufgezählt sind, so dafs also darunter nicht besondere Werkgattungen, sondern eben nur die in den Brâhmaṇa verschmolzenen einzelnen Theile derselben zu verstehen wären, aus denen sich dann allmälig die verschiedenen Literaturzweige entwickelt haben: die Ausdrücke anuçâsana (rituelle Vorschrift nach Sâyaṇa, aber Vṛihad-Âr. II, 5, 19. IV, 3, 25. Kaṭhopan. 6, 15 geistige Lehre), vidyâ (geistige Lehre), und gâthâ (Liedstrophe, neben çloka) finden sich auch in der That an einzelnen Stellen (und zwar gâthâ ziemlich häufig) in diesen letzten fünf Büchern und in den Brâhmaṇa oder Upanishad des Ṛik und Sâman so gebraucht, desgl. vâkovâkyam im Sinne von Disputation schon im vierten Kâṇḍa, ebenso itihâsa wenigstens einmal hier im elften Kâṇḍam selbst (I, 6, 9), und nur die Ausdrücke purâṇa und nârâçaṇsyaḥ finden sich nicht so vor, es treten dafür vielmehr im Sinne von Erzählung, Le-

---

1) Aus ihr ist offenbar auch die Stelle in Yâjnavalkya's Gesetzbuch I, 45 geflossen, welche in dieses Werk gar nicht mehr recht hineinpafst.

2) Hier gerade macht Sâyaṇa eine Ausnahme, insofern er wenigstens auch die andere Erklärung angiebt.

gende die Ausdrücke: âkhyâna, vyâkhyâna, anvâkhyâna, upâkhyâna ein, vyâkhyâna auch (nebst anuvyâkhyâna und upavyâkhyâna) im Sinne von Erklärung. Wenn nun sonach die Existenz irgend welcher Saṃhitâ und Brâhmaṇa der einzelnen Veda (sogar für die Atharvasaṃhitâ) zur Zeit des elften Kâṇḍam erhellt, so bringt es ferner auch noch neben den hier wie in den früheren Büchern vielfach (durch tad etad rishiṇâ 'bhyanûktam) aus den Liedern des Ṛik citirten einzelnen Versen einmal ein ganz specielles Citat über ein ganzes Lied bei durch: tad etad Bahvṛicâḥ paṇcadaçarcam prâhuḥ, wobei der für die Kritik interessante Umstand stattfindet, dafs der betreffende Hymnus (Maṇḍ. X, 95) in unserm Ṛiktexte nicht 15, sondern 18 Ṛic zählt. — Auch einzelne Çloka werden mehrfach zur Bekräftigung citirt. Aus einem derselben ergiebt sich, dafs die in Janamejaya's Palast für die Pferde getragene Sorgfalt damals sprüchwörtlich bekannt war, und ist dies die erste Erwähnung dieses Königs. — Rudra erhält hier (V, 3, 5) zuerst den Namen Mahâdeva[1]. — In III, 3, 1 ff. werden zuerst specielle Regeln über das Betteln (bhixâ) der brahmacârin etc. gegeben (welche Sitte sonst noch im dreifsigsten Buche der Saṃhitâ [v. 18] erwähnt wird). — Insbesondere charakteristisch aber für die Zeit des elften Kâṇḍam ist die hier zunächst geschehende (mehrfache) Erwähnung des Janaka Königs (samrâj) von Videha, als des Patrons des Yâjnavalkya. Letzterer nebst dem Kaurupaṇcâla Uddâlaka Âruṇi und dessen Sohne Çvetaketu sind (wie im Vṛihad-Âraṇy.) die Hauptträger der Legenden.

Das zwölfte Kâṇḍam erwähnt die Zerstörung des Reiches der Sṛiṇjaya, die wir im zweiten Kâṇḍa in voller Blüthe und in Verbindung mit den Kuru antreffen: von letzterer finden wir auch hier noch eine Spur: es scheint nämlich, als ob der Kauravya Valhika Prâtipîya sich ihrer habe gegen ihren Feind den südlich von der Revâ herstammenden

1) Im sechsten Kâṇḍa hiefs er wenigstens erst noch mahân devaḥ.

Câkra, Priester des Königs Dushṭarîtu von Daçapurushaṃrâjya, annehmen wollen, dafs er aber nichts gegen ihn ausrichten konnte. — Die Namen Vârkali (d. i. Vâshkali) und Nâka Maudgalya sind wohl auch ein Zeichen späterer Zeit, letzterer findet sich nur noch im Vṛihad-Âraṇy. und in der Taittirîyopanishad. — Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda werden erwähnt: für das Bestehen der vedischen Literatur überhaupt spricht die Angabe, dafs eine Ceremonie, die Indra einst dem Vasishṭha lehrte, und die vormals blos den Vasishṭhâs bekannt war, weshalb früher eben nur ein Vâsishṭha brahman (Oberpriester) dabei sein konnte, jetzo von jedem Beliebigen studirt werden, daher auch jeder Beliebige bei ihr die Stelle des brahman übernehmen könne. — In II, 1, 1 geschieht die erste Erwähnung des purusha Nârâyaṇa. — Der Name des Proti Kauçâmbeya Kausurubindi setzt wohl das Bestehen der Pañcâlastadt Kauçâmbî voraus.

Das dreizehnte Kâṇḍam erwähnt den purusha Nârâyaṇa mehrmals: hier wird auch zuerst Kuvera Vaiçravaṇa, König der Raxas, genannt. Desgl. findet sich hier die erste Erwähnung der Sûkta des Ṛik, der Anuvâka[1] des Yajus, der Daçat des Sâman, so wie der Parvan der Atharvâṇaḥ und Aṅgirasaḥ, welche letztere Eintheilung im vorliegenden Atharvan indefs nicht stattfindet: auch von der Sarpavidyâ und Devajanavidyâ wird deren Eintheilung in Parvan erwähnt, es müssen darunter also jedenfalls bestimmte Werke verstanden sein: von Itihâsa und Purâṇa werden nur diese Namen angegeben, nicht eine Eintheilung derselben in Parvan, ein deutlicher Beweis, dafs man damals noch nur einzelne Geschichten und Legenden darunter verstand, nicht etwa gröfsere Werke. — Während in den ersten neun Büchern die Angabe, dafs ein Gegenstand schon früher erledigt sei, durch tasyokto bandhuḥ geschah, geschieht dies hier durch tasyoktam brâhmaṇam. — Der

1) Dieser Name kommt indefs schon in den früheren Kâṇḍa vor, so IX 1, 1, 15.

V, 1, 18 von den Wörter ekavacanam und bahucavanam gemachte Gebrauch entspricht völlig ihrer späteren grammatischen Bedeutung. — Ganz besonders aber zeichnet sich dieses Kâṇḍam aus durch die vielen Gâthâ, Strophen historischen Inhalts, die es am Schlusse des Pferdeopfers mittheilt, und in denen die Namen von Königen, welche früher dasselbe feierten, angegeben sind. Eine einzige darunter findet sich in der Ṛiksaṃhitâ (Maṇḍ. IV, 42, 8) vor, die meisten aber kehren im letzten Buche des Aitareya-Brâhmaṇa, so wie wie im Mahâ-Bhârata XII, 910 ff. wieder, an beiden Orten mit manchen Varianten[1]. Es frägt sich nun, ob wir darunter Bruchstücke gröſserer Lieder zu erkennen haben, oder ob sie blos als einzelne versus memoriales anzusehen sind: für die erstere Auffassung spricht jedenfalls der Umstand, daſs bei einigen jener Namen, wenn man das Aitareya-Brâhmaṇa hinzuzieht zwei, drei, vier, fünf, ja sogar sechs Verse angeführt werden, und zwar sets in demselben Metrum, in çloka: nur ein Fall findet sich, wo der erste und vierte Vers çloka sind, der zweite aber trishṭubh, der dritte wird da gar nicht aufgeführt, ist aber nach dem Commentar doch implicite verstanden, und spricht dieser Fall vielleicht grade ganz besonders zu Gunsten jener Auffassung. Die Analogie der sonst citirten Gâthâ oder Çloka, nicht historischen Inhalts, kann man weder für die eine noch die andere Auffassung anführen, da in Bezug auf sie ganz dieselbe Ungewiſsheit stattfindet. Es enthalten übrigens jene Verse vielfach sehr alte vedische Formen[2]: ihre rühmenden Ausdrücke ferner sind meist sehr hyperbolisch und könnte man sie daher etwa als den Ausdruck frischen Dankgefühls ansehen, so daſs ihre Entstehung vielleicht zum Theil als gleichzeitig mit den darin gerühmten Fürsten anzusehen wäre, da sich jener Umstand sonst nicht

---

1) Die Stellen im Mahâ-Bhârata schlieſsen sich offenbar an das Çatapatha-Brâhmaṇam, wie denn überhaupt dasselbe und sein Verfasser Yâjnavalkya, wie dessen Patron Janaka, in jenem Buche des MBh. ganz besonders berücksichtigt sind.

2) Und Namen: so wird der Pañcâlakönig Kraivya genannt und das Brâhmaṇa giebt die Erklärung, daſs die Pañcâla „vormals“ Krivi hieſsen.

gut erklären läfst[1]: für diese Auffassung spricht übrigens auch direkt eine Stelle hier im 13. Kâṇḍa selbst (s. Ind. Stud. I, 187). Von den hier genannten Königen nun sind besonders hervorzuheben: Bharata, Sohn des Duḥshanta und der Apsaras Çakuntalâ, Nachkomme des Sudyumna — Çatânîka[2] Sâtrâjita, König der Bharata und Feind des Dhṛitarâshṭra, Königs der Kâçi — Purukutsa[3] Aixvâka — Para Âṭṇâra Hairaṇyanâbha Kausalya — vor Allen aber Janamejaya Pârixita mit den Pârixitîya (seinen drei Brüdern) Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena, welche durch das Pferdeopfer von „aller Uebelthat, aller brahmahatyâ" befreit wurden. Es darf die Zeit dieser letzteren vier von der Zeit dieses Kâṇḍam selbst wohl nicht zu weit entfernt gedacht werden, da ihr Opferpriester Indrota Daivâpa Çaunaka (den auch das MBh. XII, 5595 als solchen angiebt) darin selbst einmal citirt wird und zwar, wie es scheint, als im Gegensatze zu Bhâllaveya auftretend, während seine eigne von diesem abweichende Ansicht ihrerseits von Yâjnavalkya verworfen wird. Ich füge hier, des Interesses der Sache wegen, gleich noch eine andere Stelle an aus dem 14. Buche, aus der Gleiches erhellt. Es wird daselbst von einem Rivalen Yâjnávalkya's demselben zur Prüfung eine Frage vorgelegt, die jenem früher schon von einem Gandharva gelöst worden war, der die Tochter des Kâpya Patañcala im Lande der Madra besessen hielt, die Frage nämlich, die, danach zu schliefsen, offenbar für ungemein schwierig gehalten wurde — „wo die Pârixita hingekommen seien?" Yâjnavalkya antwortet: „dahin, wo (alle) die Açvamedhaopfrer hingehen." Theils müssen also damals keine Pârixita mehr existirt haben, theils mufs ihr Leben und Ende noch

1) Es müfsten denn die Verse etwa blos von Priestern erdichtet sein, um die Fürsten zur Nachahmung und zum Nacheifer der Freigebigkeit ihrer Vorfahren anzuregen? doch ist dies theils an und für sich eine sehr gezwungene Erklärung, theils sind ja auch viele dieser Verse rein historischen Inhalts, ohne Anspielung auf die den Priestern dabei gegebenen Geschenke.

2) s. Vâj. S. 34, 52 (nicht im Ṛik).

3) s. Ṛik Maṇḍ. IV, 42, 8.

ein Gegenstand des frischen Andenkens und allgemeiner Neugier[1] gewesen sein. Es scheint fast, als ob ihre „Uebelthat, ihre brahmahatyâ" zu grofs war, als dafs man glauben mochte, sie könne durch noch so heilige Opfer gesühnt, und es könne ihnen durch diese derselbe Lohn zu Theil werden, der Anderen, weniger grofsen Uebelthätern, dafür bestimmt war: es scheint ferner auch, als ob die Brâhmaṇa ganz besonderen Einflufs auf die Sühnung ihres Angedenkens ausgeübt und sich ganz besondere Mühe darum gegeben hätten, was ihnen ja in der That auch vollständig gelungen ist. Oder war etwa umgekehrt die Hoheit und Macht der Pârixita so grofs und glänzend, ihr Ende so überraschend, dafs man nicht glauben mochte, sie seien wirklich vergangen? Ich ziehe indefs die erstere Erklärung vor.

Das vierzehnte Kâṇḍam enthält im Anfang seines ersten, des rituellen, Theiles eine Legende über einen Wettstreit der Götter, in welchem Vishṇu den Sieg davontrug, weshalb man zu sagen pflege, Vishṇu sei der çreshṭha (glücklichste?) der Götter: es ist dies das erste Mal dafs Vishṇu so besonders hervortritt, und kommt er sonst eigentlich nur in der Legende von den drei Schritten vor, so wie als Repräsentant des Opfers selbst, welche Stellung ihm in der That auch hier zugeschrieben wird: der eifersüchtige Indra schlägt ihm übrigens hier später den Kopf ab. Der zweite Theil dieses Kâṇḍa, das Vṛihad-Âraṇyakam, der aus 5 Prapâṭhaka, resp. 6 Adhy. besteht, zerfällt wieder in 3 Kâṇḍa, in das Madhukâṇḍam Adhy. I. II (Prap. I, 1 — II, 5), das Yâjnavalkîyam kâṇḍam Adhy. III. IV (Prap. II, 6 — IV, 3) und das Khilakâṇḍam Adhy. V. VI (Prap. IV, 4 — V, 5), von denen jedes folgende später als das vorhergehende zu sein scheint und deren jedes mit einem Vaṇça schliefst, d. i. einer Angabe der Reihenfolge der Lehrer bis

1) Das Land der Madra liegt im Nordwesten und ist also weit von dem Lande der Kuru entfernt. Dem Mahâ-Bhârata nach stammte indefs daher Mâdrî die zweite Frau des Pâṇḍu, Mutter der beiden jüngsten Pâṇḍava, des Nakula und Sahadeva: und auch Parixit hatte eine Gemahlinn Mâdravatî.

auf Brahman den Urgrund hin. Das dritte Brâhmaṇam des Madhukâṇḍam nun ist eine Erklärung von drei vorangestellten Çloka, ein Fall der bisher noch nicht da war: das fünfte (Adhy. II, 1) enthält, wie schon früher (p. 50) bemerkt, eine andere Recension der im vierten Adhyâya der Kaushîtaky-Upanishad erzählten Legende von Ajâtaçatru, dem auf Janaka's Ruhm als Patron der Wissenschaft eifersüchtigen Kâçikönig. Das achte (Adhy. II, 4) enthält eine andere Recension der das Yâjnavalkîyakâṇḍam schließenden Legende von Yâjnavalkya's beiden Frauen Maitreyî und Kâtyâyanî (erste Erwähnung dieser Namen): dabei werden ähnlich, wie im 11. Kâṇḍa, die Gegenstände des vedischen Studiums aufgezählt, nämlich: Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, Atharvâṇgirasaḥ, itihâsaḥ, purâṇam, vidyâ, upanishadaḥ, çlokâḥ, sûtrâṇi, anuvyâkhyânâni, vyâkhyânâni[1]: dieselbe Aufzählung kehrt auch im Yâjnavalkîyakâṇḍa Prap. 3, 8 wieder. Çaṇkara und Dviveda-Gaṇga, die Commentatoren des Vṛihad-Araṇyaka, fassen beide, wie Sâyaṇa dort, die Ausdrücke itihâsa etc. im Sinne von Abschnitten in den Brâhmaṇa, wie ich denn auch bereits (p. 107) angegeben habe, daſs sie sich in der That so in den Brâhmaṇa selbst gebraucht finden: nur für sûtram kann ich einen solchen Gebrauch[2] nicht nachweisen (wenn auch Dvivedagaṇga, allerdings ziemlich häufig gewisse Sentenzen als sûtra bezeichnet, so I, 2, 18. 22. 3, 1 etc.), und erregt mir dieser Ausdruck in der That Bedenken, ob wir auch für diese Stellen, und für ihre Zeit noch die Auffassung der Commentare sollen gelten lassen. Das neunte (letzte) Brâhmaṇa ist es offenbar, von welchem das Madhukâṇḍam seinen Namen erhalten hat. Es behandelt nämlich das innige Verhältniſs, das

---

1) Die letzten fünf Ausdrücke ersetzen hier die Ausdrücke anuçâsana, vâkovâkyam, nârâçaṇsyas, gâthâs im elften Buche, welche letzteren offenbar weit alterthümlicher sind.

1) Das Wort sûtram findet sich hier allerdings mehrfach vor, aber im Sinne von Faden, Band, zur Bezeichnung nämlich des höchsten Brahman selbst, das wie ein Band alles umschlingt und zusammenhält.

zwischen den vier Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft), der Sonne, den Himmelsgegenden, dem Monde, Blitze, Donner, âkâça (Aether) etc. einerseits und allen Wesen andererseits stattfindet, und welches so dargestellt wird, als ob Eins des Andern madhu, Honig, sei: zurückgeführt wird diese Lehre auf den Dadhyac Âtharvaṇa, was in der That auch schon in der Ṛiksaṃhitâ selbst geschieht (I, 116, 12. 117, 22): und auch im Anfang des vierten Kâṇḍa des Çatap. Brâhmaṇa (IV, 1, 5, 18) finden wir das madhu nâma brâhmaṇam ausdrücklich in dieser Beziehung erwähnt, so wie Sâyaṇa dafür auch die Çâṭyâyana(-Vâjasaneyau) citirt: somit wäre für den Namen und wohl auch den Inhalt dieses Capitels jedenfalls wenigstens schon für sehr alte Zeit die Existenz garantirt, die Form freilich desselben kann darauf keine Ansprüche machen. Der Vaṇça am Schlusse ist hier, wie sonst, in beiden Schulen in den jüngsten etwa 20 Gliedern bis zu Yâska und Âsurâyaṇa hin sehr verschieden, von diesen ab aber höher hinauf bis in die mythischen Spitzen stimmen beide Schulen meist überein. Âsurâyaṇa selbst (also auch der ihm gleichzeitig gesetzte Yâska) steht hier um zwei Stufen hinter Âsuri, am Ende des Khilakâṇḍa wird er sogar als dessen Schüler, wie dieser als der des Yâjnavalkya bezeichnet: die Liste schliefst somit etwa im 25. Gliede nach diesem letzteren, mufs also noch fortgesetzt worden sein, nachdem die Redaction des Madhukâṇḍam bereits längst abgeschlossen war, da uns theils die Analogie des im vorletzten Brâhmaṇa des Khilakâṇḍa stehenden Vaṇça theils die Sache selbst die Annahme verbietet, als habe diese Redaction etwa erst im 25. Gliede nach Yâjnavalkya Statt gefunden. Die Commentare lassen sich nie auf Erklärung dieser Vaṇça ein, und ist dies wohl ein Beweis dafür, dafs sie auch ihnen als Nachtrag gelten. Die Namen selbst sind natürlich von hohem Interesse und mögen für die jüngeren Stufen wenigstens wohl auch ganz authentisch sein. — Das Yâjnavalkîyaṃ kâṇḍam hat die Verherrlichung des Yâjnavalkya zum Zweck, und berichtet, wie er am Hofe sei-

nes Patrones des Janaka, Königs von Videha, alle Brâhmaṇa der Kurupañcâla etc. zum Schweigen gebracht[1] und sich dessen völlige Zutrauen erworben habe (ähnlich wie die betreffenden Legenden im XII. Buche des MBhârata). Das Vorbild mag vielleicht die im 11. Kâṇḍa (VI, 3, 1 ff.) erzählte Legende gewesen sein, wenigstens beginnt dieses Kâṇḍam hier ganz ebenso und giebt auch die dort allein erzählte Besiegung und Strafe des Vidagdha Çâkalya fast mit denselben Worten an. Den Schlufs bildet eine ebenfalls schon früher, im Madhukâṇḍa nämlich, dagewesene Legende mit einigen Abweichungen. Als neu sind in diesem Kâṇḍa insbesondere die Ausdrücke pâṇḍityam, muni und maunam zu bemerken, die hier zuerst vorkommen (III, 2, 1. IV, 2, 25), ferner ekahaṇsa, çramaṇa, tâpasa (IV, 1, 12. 22), pravrâjin (IV, 2, 25, wo das bhixâcaryam empfohlen wird) und pratibuddha (IV, 2, 17: das Verbum pratibudh so schon I, 2, 21), endlich auch die Namen câṇḍâla und paulkasa (IV, 1, 22). Auf dieses Yâjnavalkîyam kâṇḍam nun beziehe ich es jetzt[2], wenn das Vârtikam zu Pâṇini IV, 3, 105 die Yâjnavalkâni brâhmaṇâni als nicht purâṇaprokta, sondern als tulyakâla, gleichzeitig, nämlich mit Pâṇini, betrachtet, insofern durch den Wortlaut desselben nicht bedingt ist, dafs dieselben von Yâjnavalkya selbst herrühren müssen, sie demnach also ihren Namen auch davon tragen können, dafs sie von ihm handeln: ich ziehe dies letztere eben vor, da es mir doch sehr bedenklich scheint, das ganze Çatapathabrâhmaṇam oder auch nur die letzten Bücher desselben theils direkt als Yâjnavalkya's Namen tragend anzusehen, wie sehr es auch jedenfalls des-

---

1) Darunter den Açvala, den Hotar des Königs, den Vidagdha Çâkalya, der für seine Impertinenz das Leben verlor, den Kahola Kaushîtakeya, und die Gârgî Vâcaknavî, welche wohl alle vier (letztere wenigstens dem Gṛihyasûtra nach) als Vertreter des Ṛik anzusehen sind, gegen den hier somit eine Art Eifersucht nicht zu verkennen ist.

2) Früher, im ersten Bande der Indischen Studien p. 57, anders, — wie ich hier überhaupt manche der dort, besonders in p. 161—232, ausgesprochenen Ansichten nach weiterer Ueberlegung der betreffenden Stellen entweder weitergeführt oder modificirt habe, wie man bei etwaiger Vergleichung bemerken wird.

sen System enthält, theils als gleichzeitig mit Pâṇini oder sei es auch als nur kurz vor seiner Zeit entstanden zu setzen: für das Yâjnavalkîyaṃ kâṇḍam aber trage ich gar kein Bedenken letzteres zu thun. — Das letzte Kâṇḍam endlich des Vṛihad-Âraṇyakam, das Khilakâṇḍam, wird allgemein von den Commentatoren als solches Khilam, d. i. Nachtrag, angegeben und zeichnet sich in der That auch deutlich genug aus. Der erste Adhyâya desselben (der fünfte des Vṛih. Âraṇy. selbst) besteht aus einer Menge kleiner Bruchstücke, die meist höchst ungeschickte mystische Wortspielereien enthalten. Der zweite Adhyâya sodann enthält zunächst zwei Brâhmaṇa, die, wie früher (p. 69) bemerkt, zum Theil in ganz derselben Gestalt in der Chândogyopanishad VII, 1. 3 wiederkehren: und auch für das dritte, welches rituelle Bestimmungen enthält, findet sich daselbst in VII, 2 eine andere Recension vor: den Schluſs desselben bildet hier ein Vaṇça, aber nicht in Listenform, sondern in ausführlicher Darstellung: danach war der erste Urheber der betreffenden Lehre Uddâlaka Âruṇi, der sie an Yâjnavalkya, hier zum ersten Mal Vâjasaneya genannt, mittheilte[1]; dessen Schüler war Madhuka Paiṇgya, von welchem sie auf Cûḍa Bhâgavitti, dann auf Jânaki Âyaḥsthûṇa, zuletzt auf Satyakâma Jâbâla überging, welchem letzteren (in der Chândogyopanishad viel genannten) Lehrer, dessen Namen auch in der That in späteren Werken eine Schule des weiſsen Yajus trägt, sonach etwa die finale Redaction jener Lehre zuzuschreiben wäre. Das letzte, vierte Brâhmaṇam dieses Adhyâya ist wie das dritte durch seinen Inhalt in der That sehr überraschend, und gehört derselbe, nämlich die rituellen Gebräuche, welche vor und bei dem Coitus so wie nach der Geburt eines Sohnes zu beobachten sind, eher in ein Gṛihyasûtra als hieher. Den Schluſs desselben[2]

1) Im Yâjnavalkîyakâṇḍa wird Uddâlaka Âruṇi von Yâjnavalkya zum Schweigen gebracht, wie die übrigen Brâhmaṇa, und wird darin gar nicht erwähnt, daſs dieser sein Lehrer war.

2) In der Kâṇvaschule bilden die Vaṇça stets ein apartes Capitel.

macht wieder ein Vaṇça, diesmal ganz besonders lang und in den jüngeren Gliedern durch die Eigenthümlichkeit ausgezeichnet, dafs deren Namen durch Anfügung von putra an den Namen der Mutter gebildet sind (s. oben p. 68), so wie dadurch dafs beide Theile des Namens accentuirt sind. Âsuri ist hier als der Schüler des Yâjnavalkya, dieser als der des Uddâlaka genannt: nachdem man dann durch noch 10 Stufen bis zu Âditya, dem Sonnengott, als dem letzten Urheber gekommen ist, werden als Schlufs des ganzen Brâhmaṇa die Worte zugefügt: âdityânîmâni çuklâni yajûṇshi Vâjasaneyena Yâjnavalkyenâkhyâyante „diese von Âditya herrührenden[1] weifsen Yajus werden von dem Vâjasaneya Yâjnavalkya überliefert.“ Nach Çaṇkara nämlich und Dvivedagaṇga bezieht sich dieser Vaṇça nicht etwa auf das Khilakâṇḍam, sondern auf das ganze Pravacanam, den ganzen Veda (sc. weifsen Yajus): für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht jedenfalls, dafs der Vaṇça am Ende des zehnten Buches[2], der einzige, der sich sonst noch, mit Ausnahme von Madhukâṇḍa, Yâjnavalkîyakâṇḍa und Khilakâṇḍa, im ganzen Çatapatha-Brâhmaṇa vorfindet, sich offenbar auf diesen Vaṇça hier bezieht und denselben voraussetzt, wenn es daselbst im Anfang heifst: samânam â sâṃjîvîputrât „bis zu Sâṃjîvîputra sind die Lehrer dieselben,“ von diesem Sâṃj. ab weiter hinauf sind nämlich hier noch drei Stufen bis zu Yâjnavalkya, während im zehnten Buche, wie schon früher bemerkt, die Lehre gar nicht auf diesen letztern, sondern von Sâṃj. ab durch fünf Stufen auf Çâṇḍilya und durch weitere zwei Stufen auf Tura Kâvasheya[3] zurückgeführt wird. Dieser letztere Umstand giebt uns übrigens vielleicht auch noch eine andere Eintheilung des Çatapatha-

---

1) Oder: „diese weifsen Yajus werden von dem Vâjasaneya Yâjnavalkya als von Âditya herrührend genannt?“

2) Die Kâṇvaschule fügt denselben hier noch am Schlusse nach den Worten: Yâjnavalkyenâkhyâyante an.

3) Der im Ait. Brâhmaṇa als gleichzeitig mit Janamejaya (als Opferpriester desselben) genannt wird, s. Ind. Stud. I, 202 not.

Brâhmaṇam in Bezug auf den Ursprung der einzelnen Kâṇḍa desselben an die Hand. In den fünf ersten und den vier letzten Kâṇḍa nämlich tritt uns stets und zwar sehr häufig der Name des Yâjnavalkya als desjenigen Lehrers entgegen, dessen Ansicht als endgültige Auktorität den Ausschlag giebt, dessen System uns also jedenfalls darin vorliegt[1]: es werden ferner in diesen Kâṇḍa, mit Ausnahme der Gâthâ im dreizehnten Kâṇḍa, und mit Ausnahme des Yâjnavalkîyakâṇḍa, nur östliche oder im mittleren Hindostan ansässige Völker erwähnt, die Kurupaṇcâla nämlich, die Kosalavideha, Çvikna und Sṛiṇjaya: nur einmal werden die Prâcya (Oestlichen) den Vâhîka (Westlichen) gegenübergestellt, einmal ferner findet sich die Erwähnung der Udîcya (Nördlichen) und die (südlichen) Nishadha sind gleichfalls einmal im Namen ihres Königs Nala Naishadha (er heifst hier resp. Naishidha) genannt. Merklich genug unterscheiden sich nun hievon das sechste bis zehnte Kâṇḍam, welche statt Yâjnavalkya den Çâṇḍilya als endgültige Auktorität anerkennen[2], ohne jenen auch nur zu nennen, so wie sie ferner nur nordwestliche Völker erwähnen, die Gandhâra nämlich mit ihrem König Nagnajit, die Salva, und die Kekaya[3]. Sollte vielleicht jener oben erwähnte Vaṇça nicht blos für das zehnte Buch, sondern für diese fünf Kâṇḍa gelten? da dieselben speciell das Feuerritual, die Anlegung der heiligen Feueraltäre behandeln, so könnte ihr etwaiger Ursprung aus dem Nordwe-

1) Dafs dies so klar ist, mufs jedenfalls auch als Grund dafür angesehen werden, dafs die Purâṇa hier einmal eine mit dem Faktum übereinstimmende Nachricht haben, insofern sie den Yâjnavalkya als Urheber des weifsen Yajus nennen. — Der Name des Yâjnavalkya kommt übrigens sonst in der vedischen Literatur nirgend vor, was theils in der verschiedenen Oertlichkeit, theils auch darin seinen Grund haben könnte, dafs seine Redaction des w. Yajus später stattgefunden habe, als die Redaction der andern Veda: doch erklärt sich dieser Umstand dadurch keineswegs zur Genüge, insofern ja doch andere Lehrer des w. Yajus vielfach in der späteren vedischen Literatur genannt sind, so Âruṇi, Çvetaketu, Satyakâma Jâbâla etc., die doch theils seine Zeitgenossen sind, theils selbst späterer Zeit angehören. Sein Patron Janaka wird zudem wenigstens in der Kaushîtaky-Upanishad erwähnt.

2) Wie die Sâmasûtra: sonst wird er nur noch in der Chândogyop. erwähnt.

3) Die diese betreffende Legende kehrt in der Chândogyop. wieder.

sten sich vielleicht daher erklären, dafs die Lehre über jenen Gegenstand dort eben wegen der Nähe der Persa-Arier, ob auch von der der letztern abweichend, sich doch besonders rein erhalten habe? Wie nun übrigens sich dies auch verhalten mag — sei der nordwestliche Ursprung der Lehre dieser fünf Kâṇḍa wirklich begründet oder nicht —, jedenfalls gehören dieselben in ihrer vorliegenden Form in dieselbe Zeit (das zehnte resp. in eine etwas spätere) mit den ersten fünf Kâṇḍa, wofür die Erwähnung des Aruṇa Aupaveçi, Âruṇi, Çvetaketu Âruṇeya, wie des Indradyumna (im zehnten Buche), so wie die mehrfache tadelnde Erwähnung der Carakâdhvaryavaḥ entscheidet. Dafs eben eine ordnende Hand die einzelnen Theile des Brâhmaṇa verschmolzen hat, erhellt insbesondere aus der mehrfach vorkommenden Hinweisung darauf, dafs ein Gegenstand schon in einem früheren Theile behandelt sei, oder sich in einem späteren Theile ausführlicher dargestellt finde: eine nähere Untersuchung der einzelnen Fälle, wo dies geschieht, ist mir bis jetzt noch nicht möglich gewesen.

Die Zahl der im Brâhmaṇa angeführten Abweichungen in Bezug auf Ritual oder Lesarten ist sehr grofs: schon in der Saṃhitâ selbst ist hie und da darauf Rücksicht genommen, insofern zwei verschiedene Mantra als gleich gut neben einander aufgeführt werden. In der Regel und am häufigsten geschieht die Anführung von dergl. Abweichungen im Brâhmaṇam durch ity eke, oder tadâ ''huḥ, doch werden auch ziemlich oft die Namen einzelner Lehrer genannt, die dann zum Theil wohl als die Repräsentanten der ihren Namen tragenden Schulen zu gelten haben, so aufser den bereits angeführten noch: Ashâḍha Sâvayasa, Barku Vârshṇa, Aupoditeya, Pâṇci, Taxan, Jîvala Cailaki, Âsuri, Mâdhuki, Kahoḍa Kaushîtaki, Vârshṇya Sâtyayajna, Sâtyayajni, Tâṇḍya, Buḍila Âçva-

1) Sollten die Çâkâyaninas etwa mit letzteren direkt in Verbindung zu setzen sein? Was aber würde dann aus der Verbindung des Çâkâyanya (in der Maitrâyaṇî-Upanishad) mit den Çâkya?!

tarâçvi, Râma Aupatasvini, Kaukûsta, Mâhitthi, Muḍimbha[1] Audanya, Saumâpau Mânutantavyau, Satyakâma Jâbâla, Çailâli etc. Aufser den Carakâdhvaryavaḥ wird insbesondere regelmäfsig getadelt der Bhâllaveya und schliefse ich, wie schon früher (p. 92) bemerkt, daraus, dafs das Bhâllavi-Brâhmaṇam dem schwarzen Yajus zuzurechnen sei. Unter den eke, wo dieselben getadelt sind, werden wir wohl auch (wie z. B. im ersten Kâṇḍa einmal sicher) meist Anhänger dieses letztern zu verstehen haben, einmal indefs (im achten Kâṇḍa) wird eine Lesart der Kâṇvaschule durch eke angeführt und resp. bekämpft: wie sich deren Brâhmaṇam an dieser Stelle verhält, ob es etwa die Lesart der Mâdhyandinaschule tadelt, weifs ich nicht zu sagen: eine Vergleichung von dergl. Stellen würde natürlich von besonderem Interesse sein.

Von besonderer Bedeutung sind die so überaus zahlreichen hie und da im Brâhmaṇa verstreuten Legenden, deren einige in besonders alterthümlicher Sprache auftreten und daher wohl schon vor ihrer Aufnahme in dasselbe eine selbstständige Form gewonnen hatten: besonders ausführlich behandelt, und darum hervorzuheben, sind die Legenden von der Sinnfluth und der Rettung des Manu — von der Uebersiedelung des Videgha Mâthava von der Sarasvatî nach der Sadânîrâ im Lande der Kosala-Videha — von der Verjüngung des Cyavana durch die Açvin auf Bitten seiner Frau Sukanyâ, der Tochter des Çaryâta Mânava — von dem Wettstreit der Kadrû und Suparṇî — von der Liebe und Trennung des Purûravas und der Urvaçî u. a. m. Viele derselben finden wir in dem Epos wieder vor, als Episoden darin, und zwar in metrischem Gewande, wie auch im Uebrigen in vielfach veränderter Gestalt. Es ist hier überhaupt ein viel speciellerer Zusammenhang mit dem Epos, als in den übrigen Brâhmaṇa, nicht zu verkennen. Die Namen Valhika, Janamejaya, Nagnajit stehen in un-

---

1) Zu vergl. die Muṭibha im Aitar. Br. — Nur Buḍila, die Saumâpau, Satyakâma, Mâdhuki (resp. Paiṇgya), und Kaushîtaki werden von Obigen auch anderweitig erwähnt.

mittelbarster Beziehung zu der Sage des Mahâ-Bhârata, so auch die schon bei der Saṃhitâ besprochenen Namen Ambâ, Ambikâ, Ambâlikâ, Subhadrâ und der darin von den Wörtern arjuna und phalguna gemachte Gebrauch. Die Erklärung hiefür haben wir jedenfalls in dem Umstande zu suchen, dafs dies Brâhmaṇam wesentlich unter dem Volke der Kurupañcâla und der benachbarten Kosala-Videha entstanden ist und seinen Abschlufs gefunden hat. Der König dieser letztern, welcher als der Hauptpatron der heiligen Lehre darin auftritt, Janaka, trägt denselben Namen mit dem Vater der Sîtâ und Schwiegervater des Râma im Râmâyaṇa: dies ist aber auch der einzige Berührungspunkt mit der Sage dieses Werkes, der sich hier vorfindet und da überdem der Name Janaka der ganzen Familie gehört zu haben scheint, so verschwindet eigentlich auch er: ich bin indefs doch geneigt, jenen Vater der Sîtâ mit diesem besonders heiligen Janaka hier für identisch zu halten, insofern ich der Ansicht bin, dafs Sîtâ selbst eine reine Abstraktion ist, und man ihr somit jedenfalls einen möglichst berühmten Vater gegeben hat. Was speciell das Verhältnifs des Brâhmaṇa zur Sage des Mahâ-Bhârata betrifft, so hat Lassen bekanntlich als Grundtypus der letztern einen mit der gegenseitigen Vernichtung endenden Kampf zwischen den Kuru und Pañcâla, letztere geführt von dem aus Westen gekommenen Geschlechte der Pâṇḍu, angenommen. Zur Zeit des Brâhmaṇa nun finden wir die Kuru und Pañcâla theils noch in voller Blüthe[1], theils in engster Freundschaft zu einem Volke[2] verbunden, es kann also jener Vernichtungskampf noch nicht stattgefunden haben. Auf der andern Seite indefs finden wir die Blüthe, die Sünde,

1) Obwohl allerdings in den letzten Theilen desselben die Kosala-Videha ein gewisses Uebergewicht zu haben scheinen, und vielleicht schon zur Zeit der Saṃhitâ (s. p. 110) eine gewisse Rivalität zwischen den Kuru und Pañcâla bestanden hatte.

2) Anders wenigstens vermag ich das Wort Kurupañcâla nicht zu erklären: bemerkenswerth ist übrigens, dafs kein Name eines Königs der Kurupañcâla genannt wird, sondern dafs Namen nur von Kauravya- oder von Pañcâla-Königen angeführt werden.

die Sühne und den Untergang des Janamejaya Pârixita und seiner Brüder Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena, sowie des ganzen Geschlechtes der Pârixita, in den jüngsten Theilen des Brâhmaṇa, wie es scheint, noch in frischer Erinnerung, und als einen Gegenstand der Controverse vor. Im MBhârata herrscht in Bezug auf diese Namen eine grenzenlose Verwirrung: theils nämlich wird Janamejaya nebst jenen seinen Brüdern als Urenkel des Kuru aufgeführt, theils als die Urenkel des Pâṇḍuiden Arjuna, bei deren Schlangenopfer Vaiçampâyana die Geschichte des groſsen Kampfes zwischen den Kuru und Pâṇḍu vortrug. Nehmen wir letztere Auffassung an, die deshalb als die verbürgtere erscheint, weil das sie enthaltende Stück des Mahâ-Bhârata in Prosa geschrieben ist und in besonders alterthümlichem Gewande auftritt, so müſste also jener angebliche groſse Vernichtungskampf zwischen den Kuru und Pañcâla, und die Herrschaft der Pâṇḍava, zur Zeit des Brâhmaṇa schon längst vorbei gewesen sein. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Daſs etwas Groſses, Wunderbares im Geschlechte der Pârixita vorgegangen war und ihr Ende zur Zeit des Brâhmaṇa noch Staunen erregte, haben wir gesehen: was es gewesen, wissen wir nicht: Untergang der Kuru durch die Pañcâla kann es nach Obigem kaum gewesen sein, jedenfalls waren es aber Uebelthaten, und bin ich in der That geneigt, dieses vor der Hand unbekannte Etwas als die Grundlage der Sage des Mahâ-Bhârata anzusehen. Daſs die Pâṇḍava ursprünglich nicht zu derselben gehören, sondern erst später damit in Verbindung gesetzt sind, scheint mir unumgänglich mit Lassen anzunehmen, da theils nirgendwo in den Brâhmaṇa oder Sûtra sich eine Spur von ihnen findet, theils der Name ihres Haupthelden, des Arjuna (Phalguna), hier im Çatap. Brâhmaṇa (wie in der Saṃhitâ) noch Name des Indra ist, wie er denn wahrscheinlich in der That als ursprünglich mit diesem identisch zu erachten und ihm somit wohl auch jede wirkliche Existen abzusprechen sein wird. Wenn ferner Lassen Ind. Alt. I, 647 ff. aus dem, was

Megasthenes bei Arrian über den indischen Heracles, seine Söhne und seine Tochter *Πανδαια* berichtet, im Verein mit anderen Nachrichten bei Curtius, Plinius, Ptolemaios[1] geschlossen hat, dafs zur Zeit des Megasthenes die mythische Verbindung des Kṛishṇa (?) mit den Pâṇḍava schon bestand, so ist dies theils wohl an und für sich, ob auch vielleicht wahrscheinlich, wenigstens nicht sicher[2], theils aber würde es auch noch nicht dafür beweisen, dafs die Pâṇḍava damals auch bereits schon mit der Kurusage in Verbindung gesetzt waren: und wenn wir wirklich (s. p. 102) die Redaktion der Mâdhyandinaschule etwa in die Zeit des Megasthenes zu setzen haben, so würde aus dem Mangel jeder Erwähnung der Pâṇḍava darin wohl jedenfalls zu folgern sein, dafs damals deren Verbindung mit den Kuru eben noch nicht hergestellt war, obwohl diese Folgerung allerdings weniger für die Redaktionszeit als vielmehr nur für die Zeit der redigirten Stücke strikte Beweiskraft hat.

Wie mit der epischen Sage, so finden sich weiter im Çatapatha-Brâhmaṇa auch mehrere Berührungspunkte theils mit den Legenden der Buddhisten, theils mit der späteren Tradition über den Ursprung der Sâṇkhyalehre. Was zunächst diese letztere betrifft, so ist Âsuri, der Name einer der Hauptauktoritäten derselben, zugleich auch der Name eines im Çatapatha-Brâhmaṇa vielfach erwähnten Lehrers, und wird hier ferner, allerdings blos im Yâjnavalkîyakâṇḍa, ein Kâpya Pataṇcala im Lande der Madra als besonders ausgezeichnet durch seine Bemühungen um die brahmanische Theologie genannt, in dessen Namen wir einen Bezug zu Kapila und Pataṇjali, den traditionellen Gründern der Sâṇkhya- und Yogalehre, nicht verkennen können. Was die Nachrichten der Buddhisten betrifft, so nannten sich die Çâkyâs von Kapilavastu (deren Namen vielleicht mit den

1) Curtius und Plinius schrieben im ersten, Arrian und Ptolemaios im zweiten Jahrh. p. Chr.

2) Der Incest des Hercules mit der *Πανδαια* geht jedenfalls wohl auf die vielfach in den Brâhmaṇa berührte Sage von dem Incest des Prajâpati mit seiner Tochter.

Çâkâyanin des X. Kâṇḍa, resp. dem Çâkâyanya der Maitrâyaṇa-Upanishad in Verbindung zu bringen ist), Gautamâs, ein Geschlechtsname, welcher unter den Lehrern und in den Lehrerlisten des Brâhmaṇa besonders reich vertreten erscheint, wie denn ja auch das Land der Kosala und Videha als die Wiege des Buddhismus zu gelten hat. — Çvetaketu, einer der am häufigsten im Çatapatha-Brâhmaṇa genannten Lehrer (Sohn des Âruṇi), ist bei den Buddhisten der Name einer der früheren Geburten des Çâkyamuni (s. Ind. Stud. II, 76 not.). — Die etwaige Herbeiziehung des mâgadha in der Saṃhitâ habe ich bereits früher (p. 107—8) besprochen. — Die Wörter arhat (III, 4, 1, 3 ff.), çramaṇa (Vṛih. Âr. IV, 1, 22 wie Taitt. Âr. II, 7: neben tâpasa), mahâbrâhmaṇa (Vṛih. Âr. II, 1, 19. 22[1]), pratibuddha, obschon keineswegs etwa im technischen buddhistischen Sinne gebraucht, zeigen doch, wie dieser allmälig entstanden ist. — Auch der Name des Celaka im Brâhmaṇa ist vielleicht mit dem speciell buddhistischen Sinne von cela in Verbindung zu setzen. — Ajâtaçatru und Brahmadatta[2] dagegen sind wohl nur Namensgenossen der beiden Männer, welche die Buddhisten unter diesen Namen als Zeitgenossen Buddha's nennen? Gleiches gilt wohl auch für die Vâtsîputrîya der Buddhisten und den Vâtsîputra des Vṛih. Âraṇy. (V, 5, 31), obschon diese Namensform, weil ungewöhnlich, vielleicht schon ein engeres Verhältniſs bedingt. Insbesondere aber ist es die Familie der Kâtyâyana, Kâtyâyanîputra, welche sowohl bei den Buddhisten, als im Brâhmaṇa, allerdings nur in den allerspätesten Theilen desselben, zahlreich vertreten ist. Bei der einen Frau des Yâjnavalkya, welche Kâtyâyanî heiſst, finden wir diesen Namen zum ersten Mal erwähnt[3], und zwar sowohl im Madhu-

1) Neben mahârâja, was auch schon früher sich findet I, 5, 3, 21. II, 5, 4, 9.

2) Mit dem Beinamen Caikitâneya Vṛih. Âr. Mâdhy. I, 1, 26. — Im MBh. XII, 5136. 8603 wird ein Pâṇcâlyo râjâ Namens Brahmadatta genannt, der in Kâmpîlya herrschte. — Caikitâṇeya ist von Caikitâyana in der Chândogyopan. III, 8 zu trennen.

3) Im zehnten Buche des Taitt. Âr. ist Kâtyâyana (statt °nî) Name

kâṇḍa als im Yâjnavalkîyakâṇḍa, dann aber findet er sich mehrfach in den Lehrerlisten vor und tragen denselben fast sämmtliche Sûtra, die zum weifsen Yajus gehören, als den Namen ihres Verfassers.

Commentirt ist das Çatapatha-Brâhmaṇa in der Mâdhyandinaschule von Harisvâmin und Sâyaṇa, deren Commentare indefs bis jetzt nur bruchstückweise vorhanden sind: das Vṛihad-Âraṇyakam ist von Dviveda Gaṇga (aus Guzerate) erklärt worden, in der Kâṇvaschule dagegegen von Çaṇkara, an dessen Commentar sich eine grofse Zahl anderer Werke seiner Schüler etc. angeschlossen hat. Edirt ist bis jetzt nur das erste Kâṇḍam nebst Auszügen aus den betreffenden Commentaren, durch mich selbst: im Laufe der drei nächsten Jahre soll aber das ganze Werk im Druck vollendet sein. Das Vṛihad-Âraṇyakam in der Kâṇvaschule ist von Poley edirt worden, neuerdings von Roer zugleich mit Çaṇkara's Commentar und einer Glosse dazu.

Ich wende mich nunmehr zu den Sûtra des weifsen Yajus. Das erste derselben, das Çrautasûtram des Kâtyâyana, besteht aus 26 Adhyâya, welche im Ganzen strikt die Reihenfolge des Brâhmaṇa beobachten: und zwar entsprechen die ersten 18 den neun ersten Kâṇḍa desselben: die Sautrâmaṇi wird im 19., das Pferdeopfer im 20. Adhyâya behandelt, der 21. enthält das Menschenopfer, Allopfer und Manenopfer. Die drei folgenden Adhyâya sind, wie schon früher (p. 77) angegeben, auf das Ceremoniell des Sâmaveda, auf die einzelnen Ekâha, Ahîna, Sattra desselben bezüglich, doch führen sie dieselben mehr listenförmig auf, als dafs sie, wie die übrigen Adhyâya, ein anschauliches Bild des ganzen Vorganges bieten. Der 25. Adhyâya behandelt die Prâyaçcitta, Sühnceremonien, entsprechend dem ersten Theile des 12. Kâṇḍa und der 26. Adhyâya endlich enthält das Pravargya-Opfer, entsprechend dem ersten Theile des 14. Kâṇḍa. — Es werden nur wenige Leh-

der Durgâ: über diesen Gebrauch s. Ind. Stud. II, 192. — Im Gaṇapâṭha zu Pâṇini fehlt Kâtyâyana.

rer mit Namen citirt: unter diesen sind zwei, die Verfassern von Sûtra des schwarzen Yajus angehören, Laugâxi nämlich und Bhâradvâja: aufser ihnen sind nur noch Jâtûkarṇya, Vâtsya, Bâdari, Kâçakṛitsni und Kârshṇâjini genannt: die letztern drei begegnen uns nur noch in dem Vedântasûtram des Bâdârayaṇa, Bâdari auch in dem Mîmâṇsâsûtram des Jaimini: Vâtsya ist ein Name, der in den Vaṇça des Çatapatha-Brâhmaṇa einige Male vorkömmt: desgl. Jâtûkarṇya, der im Vaṇça von Madhu- und Yâjnavalkîyakâṇḍa in der Kâṇvaschule als Schüler des Âsurâyaṇa und des Yâska erscheint (in der Mâdhyandinaschule steht noch ein Lehrer [Bhâradvâja] dazwischen), so wie er auch im Aitareya-Âraṇyaka und mehrfach im Prâtiçâkhyasûtra des weifsen Yajus erwähnt wird. Sonst werden noch häufig eke citirt und auf andere Çâkhâ dadurch Bezug genommen. An einer Stelle spricht sich eine gewisse Feindseligkeit gegen die Nachkommen der Tochter des Atri (die Hâleya, Vâleya, Kaudreya, Çaubhreya, Vâmarathya, Gopavana) aus, während die Nachkommen des Atri selbst ganz besonders geehrt werden: dieselbe Feindseligkeit zeigt sich an andern Stellen gegen die Nachkommen des Kaṇva, Kaçyapa und Kautsa, doch können diese drei Wörter den Commentaren nach auch als Appellativa verstanden werden, kaṇva als: taub, kaçyapa als: schwarze Zähne habend (çyâvadanta), und kautsa als: tadelnswerthe Dinge thuend. Von besonderem Interesse ist der erste Adhyâya, der die Paribhâshâ, allgemeinen Regeln für das Opferceremoniell, aufführt. Es enthält übrigens das Werk, weil völlig auf das Brâhmaṇam gegründet, und demnach ganz unselbstständig, nur wenig Data, die über seine etwaige Zeit Aufschlufs geben: zu letzteren gehört es insbesondere[1], wenn das Wort vijaya „Besie-

1) Der Gebrauch von maṇi XX, 7, 1 im Sinne von 101 ist wohl auch als ein Zeichen später Zeit anzuführen: er gehört in dieselbe Classe mit agni statt 3, bhû statt 1 etc.

gung," sc. der Himmelsgegenden[1], einmal (XX, 4, 26) im Sinne von „die Himmelsgegenden" selbst gebraucht ist, was offenbar die Sitte der digvijaya — resp. wohl auch poetische Schilderungen derselben? — voraussetzt: am reichsten an dergl. Data sind noch die auf das Sâmaceremoniell bezüglichen Adhyâya (XXII—XXIV), welche z. B., wie die Sâmasûtra, die Opfer an der Sarasvatî behandeln, so wie die Vrâtya-Opfer, bei denen wir den Mâgadhadeçîya brahmabandhu (XXII, 4, 22), in derselben Stellung, wie bei Lâṭyâyana antreffen.

Das Kâtyâyanasûtram ist mehrfach kommentirt worden, so von Yaçoga, Pitribhûti, Karka (citirt von Sâyaṇa, demnach älter als dieser), Bhartṛiyajna, çrî Ananta, Devayâjnika (resp. Yâjnikadeva) und Mahâdeva: erhalten scheinen indeſs nur die Werke der drei letzten[2], so wie der des Karka: der Text mit Auszügen aus diesen Commentaren wird den dritten Theil meiner Ausgabe des weiſsen Yajus bilden. Es schlieſsen sich an dies Sûtram auch noch theils eine Menge Paddhati (Grundrisse), Auszüge, u. dergl. Werke[3], theils eine groſse Zahl von Pariçishṭa, Nachträgen, die sämmtlich dem Kâtyâyana zugeschrieben werden, und mannichfach kommentirt worden sind. Besonders hervorzuheben daraus ist zunächst das Nigamapariçishṭam, eine Art synonymischen Glossares zum weiſsen Yajus, sodann der Pravarâdhyâya[4], eine Aufzählung der verschiedenen Brâhmaṇa-Geschlechter zum Behuf der richtigen Wahl der Opferpriester, so wie zur Regelung der verbotenen oder er-

---

1) s. Lassen Ind. Alt. I, 347.

2) Die bis jetzt frühste Handschrift der vyâkhyâ des Yâjnikadeva datirt saṃvat 1639. — Ich habe die Namen oben in der Reihenfolge geordnet, wie sie von einander citirt werden: jedenfalls sind wohl auch dem Yaçoga schon frühere Commentare vorausgegangen. Im Catalog von Fort William ist unter nro 742 auch ein Commentar von Mahîdhara erwähnt: ich bezweifle einstweilen die Richtigkeit dieser Angabe.

3) Von Gadâdhara, Hariharamiçra, Reṇudîxita, Gaṇgâdhara etc.

4) Mitgetheilt, aber leider aus einem grundschlechten Codex, in meinem Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 54—62.

laubten Zwischenheirathen unter denselben. Der Caraṇavyûha, eine Aufzählung der zu den einzelnen Veda gehörigen Schulen, ist von geringem Werthe: was er giebt, mag meist richtig sein, aber es ist höchst unvollständig, und das Ganze offenbar eine ganz moderne Zusammenstellung.

Das Sûtram des Vaijavâpa, welches ich in den Commentaren zum Kâtîyasûtra hie und da citirt finde, bin ich geneigt dem weiſsen Yajus zuzuschreiben, da ich diesen Namen sonst nur noch in den Vaṃça des Çatap. Br. antreffe, und zwar sowohl einen Vaijavâpa als einen Vaijavâpâyana, beide unter den jüngsten Gliedern derselben (in der Kâṇvaschule nur den letzteren, und zwar ist er daselbst nur durch fünf Stufen von Yâska getrennt). Auch ein Gṛihyasûtram dieses Namens wird citirt.

Die Abfassung des Kâtîya-Gṛihyasûtra in 3 Kâṇḍa wird dem Pâraskara zugeschrieben, von dem denn auch, dem Caraṇavyûha nach, eine Schule des weiſsen Yajus benannt ist. Als samjnâ, nomen proprium — aber, dem Gaṇa nach, zur Bezeichnung einer Gegend — findet sich das Wort Pâraskara im Sûtram des Pâṇini vor, in der vedischen Literatur dagegen vermag ich es nicht nachzuweisen. Es existiren dazu eine Paddhati von Vâsudeva, ein Commentar von Jayarâma, vor allem ein ganz vorzüglicher Commentar von Râmakṛishṇa, unter dem Titel Saṃskâragaṇapati, der sich durch die groſse Fülle der beigebrachten Citate und die sehr ausführliche, erschöpfende Behandlung der einzelnen Gegenstände überaus vortheilhaft vor allen ähnlichen Werken auszeichnet: in der Einleitung, welche über den Veda überhaupt, speciell den Yajurveda handelt, erklärt Râmakṛishna die Schule der Kâṇva für die beste der zum Yajus gehörigen Schulen. — Unter dem Namen des Pâraskara existirt auch ein Smṛitiçâstra, das wohl auf dieses Gṛihyasûtram zurückgehen mag, wie auch unter den übrigen Smṛitiçâstra eine ziemliche Zahl sind, deren Namen sich an die von Lehrern des w. Yajus anschlieſsen, so Yâjnavalkya, dessen posteriores Verhältniſs zu Manu

ganz dem gleichen Verhältnisse des w. Yajus zum schwarzen Yajus — und wohl auch dem des Kâtîya- zum Mânavasûtra — entspricht, ferner Kâtyâyana, dessen Werk sich indefs, wie wir sahen, an den Sâmaveda anschliefst, Kaṇva sodann, Gautama, Çâṇḍilya, Jâbâli und Pârâçara: letztere beiden Namen erscheinen theils unter den Schulen des weifsen Yajus, die der Caraṇavyûha aufführt, theils finden wir Mitglieder ihrer Familien in den Vaṇça des Çatapatha-Brâhmana genannt: insbesondere zahlreich ist die Familie der Parâçara darin vertreten[1].

Das Prâtiçâkhyasûtram des weifsen Yajus nennt, wie die Anukramaṇî desselben, am Schlusse als Verfasser den Kâtyâyana. Im Innern werden zunächst drei Grammatiker aufgeführt, die auch im Prâtiçâkhyam des Ṛik, bei Yâska und Pâṇini citirt werden, nämlich Çâkaṭâyana, Çâkalya und Gârgya, sodann Kâçyapa, den Pâṇini gleichfalls nennt, endlich Dâlbhya, Jâtûkarṇya, Çaunaka (der Verfasser des Ṛikprâtiçâkhya?), Aupaçivi, Kâṇva, und die Mâdhyandinâs. Den I, 1, 18. 19 gemachten Unterschied zwischen veda und bhâshya, d. i. Werken in bhâshâ, welcher dem Gebrauch des letztern Wortes bei Pâṇini entspricht, habe ich bereits früher (p. 56) erwähnt. Der erste der 8 Adhy. enthält die saṃjnâ und paribhâshâ, d. i. termini technici[2] und allgemeine Vorbemerkungen: der zweite Adhy. handelt vom Accent: der dritte, vierte, fünfte vom saṃskâra, d. i. von Verlust, Zusatz, Veränderung, Stetigkeit der Buchstaben in Bezug auf die euphonischen Gesetze: der sechste vom Accent des Verbums im Satze etc.: der achte enthält eine Tabelle der Vokale und Consonanten, giebt Regeln über die Art und Weise, wie man (den svâdhyâya) lesen soll, sodann eine Eintheilung der Wörter, entsprechend der des Yâska: dabei sind denn mehrere Çloka

1) Pâṇini schreibt IV, 3, 110 (welche Regel ihm übrigens möglicher Weise gar nicht angehört) einem Pârâçarya ein bhixusûtram, Lehrbuch für die religiösen Bettler zu.

2) Darunter tiñg, kṛit, taddhita, upadhâ, also ganz mit der Pâṇinischen Terminologie stimmende Namen.

angeführt über die Gottheiten der Buchstaben und der Wörter, so dafs ich fast geneigt bin, diesen letzten Adhyâya, der überdem schon in dem ersten eigentlich enthalten ist, für eine spätere Zuthat zu halten[1]. Wir haben zu diesem Werke einen vortrefflichen Commentar von dem schon mehrfach erwähnten Ûvaṭa, unter dem Titel Mâtṛimodaka.

Die Anukramaṇî des Kâtyâyana enthält zunächst in den ersten 4 Adhyâya (bis IV, 9) die Angabe von Verfasser, Gottheit, Metrum für die einzelnen in dem „Mâdhyandinîye Vâjasaneyake Yajurvedâmnâye sarve sakhile saçukriye“ stehenden çuklâni yajûṇshi „weifsen Yajus,“ die der heilige Yâjnavalkya von Vivasvat, dem Sonnengott, erhalten hatte: für den viniyoga, liturgischen Gebrauch derselben, wird auf den Kalpakâra verwiesen. In Bezug auf die als Verfasser genannten Namen ist hier mancherlei zu bemerken: gewöhnlich stimmen sie bei den Ṛic mit den für diese in der Ṛiganukramaṇî angegebenen Namen überein, doch findet sich davon auch manche Ausnahme: insbesondere häufig scheint der betreffende Name, wie auch in der Ṛiganukramaṇî geschieht, von Worten, die im Verse vorkommen, entlehnt zu sein: bei dem sehr häufigen Falle, dafs eine Stelle anderswo wiederholt wird, erhält sie häufig einen andern Verfasser, als die früheren Male: viele der hier genannten Ṛishi kommen nicht unter denen des Ṛik vor und gehören einer späteren Stufe an als diese, darunter sind sogar auch mehrere der im Çatapatha-Brâhmaṇa erwähnten Lehrer. Der Schlufs des vierten Adhyâya[2] enthält die Weihung der je bei den einzelnen Ceremonieen zu recitirenden Verse je an verschiedene Ṛishi, Gottheiten und Metra, nebst anderen dergl. mystischen Eintheilungen: der fünfte Adhyâya endlich giebt eine kurze Analyse der vorkommenden Metra. In der vortrefflichen aber leider nicht ganz vollständigen Paddhati des Çrîhala zu dieser Anukramaṇî

---

1) Damit fiele dann auch die Erwähnung der Mâdhyandina.

2) Mitgetheilt nebst dem fünften Adhyâya, und dem Beginn des Werkes, in meiner Ausgabe der Vâjasaneyi-Saṃhitâ Einl. p. LV—LVIII.

ist auch der liturgische Gebrauch eines jeden Verses ausführlich angegeben.

Ueber die Yajusrecension der drei sogenannten Vedâṅga, Çixâ nämlich, Chandas und Jyotisham habe ich bereits früher (p. 58) gesprochen[1].

Wir kommen nunmehr zum Atharvaveda.

Die Saṃhitâ des Atharvaveda enthält in 20 Kâṇḍa und 38 Prapâṭhaka gegen 760 Hymnen und circa 6000 Verse. Neben der Eintheilung in Prapâṭhaka ist noch eine zweite in Anuvâka angegeben, deren es einige neunzig giebt. Die Eintheilung in Parvan, welche im 13. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa erwähnt wird, findet sich in den Handschriften nicht vor: auch findet sich darin keine Angabe, welcher Schule etwa der betreffende Text zugehöre: da indeſs in einem der im Verlauf zu erwähnenden Pariçishṭa, im siebenten derselben, die zu der betreffenden Ceremonie gehörenden Ṛic als Paippalâdâ mantrâḥ aufgeführt werden, so ist es wenigstens sicher, daſs der Paippalâdaschule eine Saṃhitâ zugehörte, und möglich, daſs dies die vorhandene Saṃhitâ ist. Der Inhalt nun und das Eintheilungsprincip dieser letzteren sind im Einzelnen vor der Hand noch unbekannt, und wissen wir nur im Allgemeinen, daſs sie „vorzugsweise Sprüche enthält, welche gegen verderbliche Wirkungen der göttlichen Gewalten[2], gegen Krankheiten und schädliche Thiere schützen sollen, Verwünschungen der Feinde, Anrufungen heilsamer Kräuter nebst Sprüchen für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, Bitten um Schutz auf Reisen, Glück im Spiele und ähnliche Dinge[3]“ — alles Gegenstände, für welche allerdings die Hymnen der Ṛiksaṃhitâ Analoga genug darbieten, aber theils nicht in solcher

---

1) Für das Nähere verweise ich auf meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berl. Bibl. p. 96—100.

2) Auch der Gestirne, d. i. der Mondstationen.

3) s. Roth zur Lit. und Gesch. des Veda p. 12.

Zahl, theils, wie ich bereits im Eingange (p. 12) bemerkte, in ganz anderer Weise behandelt, obwohl auch ein nicht unbeträchtlicher Theil jener Hymnen sich im Ṛik direkt wiederfindet, besonders im zehnten Maṇḍala desselben. Für das Ceremoniell zu welchem die Hymnen des Atharvan gebraucht werden, findet sich bei den übrigen Veda Entsprechendes nicht in den Çrautasûtra, sondern mit wenigen Ausnahmen nur in den Gṛihyasûtra vor, und scheint dasselbe demnach, wie ich gleichfalls bereits bemerkte, in seinem Ursprunge mehr dem eigentlichen Volke, als den Geschlechtern der Priester anzugehören. Da wir im Shaḍvinça-Brâhmaṇa und in den Sâmasûtra wirklich den Fall vorfinden (s. p. 75), daſs eine Verwünschungsceremonie von den Vrâtîna, den unbrahmanisch lebenden Ariern entlehnt wird, so entsteht ferner jedenfalls die Vermuthung, daſs dies nicht blos bei diesem einen Fall sein Bewenden gehabt haben wird, und stellt sich somit von selbst die Annahme auf, daſs in der Atharva-saṃhitâ, obgleich sie gröſstentheils erst in der brahmanischen Periode entstanden ist, doch auch Lieder und Sprüche aufgenommen sein mögen, die eigentlich jenen unbrahmanischen Ariern des Westens angehörten[1]. Eine ganz eigenthümliche Beziehung zu diesen letzteren läſst sich in der That nicht verkennen, wenn im 15. Kâṇḍa das höchste Wesen direkt mit dem Namen Vrâtya genannt und zugleich mit den im Sâmaveda als Kennzeichen der Vrâtya angegebenen Attributen in Verbindung gesetzt ist, wie denn dieses Wort Vrâtya auch noch in den Atharva-Upanishad im Sinne von „von selbst rein“ zu seiner Bezeichnung verwendet wird. Ueber die Erwähnung des mâgadha im Vrâtya-Buche und die Möglichkeit einer Beziehung dieses Wortes auf antibrahmanische buddhistische Lehrer, habe ich bereits früher (p. 108) gesprochen. In einer von Roth a. a. O. p. 38 mitgetheilten Stelle findet eine ganz besondere, resp. feindliche, Berücksichtigung der Aṅga und Magadha im Osten, so wie der Gan-

1) Im Vishṇupurâṇa werden die Saindhava, Saindhavâyaṇa als eine Schule des Atharvan genannt.

dhâri, Mûjavat, Çûdra, Mahâvṛisha und Vahlika im Nordwesten statt, zwischen welchen sonach, wie es scheint, zur Zeit der Abfassung jenes Liedes das brahmanische Gebiet eingeschlossen war: der Verkehr mit dem Westen erscheint dabei lebendiger als der mit dem Osten, da ja fünf der in jenem ansässigen Völker, und nur zwei der dem Osten angehörigen, erwähnt sind. Sicher werden sich übrigens auch in der Atharvasaṃhitâ mit der Zeit ältere und spätere Stücke unterscheiden lassen, obschon geographische Daten darin im Allgemeinen zu den Seltenheiten gehören. Ihre Sprache bietet viele ganz eigenthümliche Wortformen dar, oft in sehr alterthümlicher, obschon prâkritisirter Gestalt: es sind eben eine Masse Wörter darin enthalten, die im Munde des Volkes gebräuchlich waren, in der sonstigen Literatur aber wegen mangelnder Gelegenheit keinen Platz gefunden haben. Die Aufzählung der Mondstationen im 19. Kâṇḍa beginnt mit der Kṛittikâ, wie in der Taittirîya-Saṃhitâ, weicht aber im Uebrigen bedeutend von dieser letzteren ab, und giebt meist die später gebräuchlichen Namensformen derselben an: irgend welche direkte Zeitbestimmung, wie Colebrooke vermuthete, läfst sich indefs daraus nicht entnehmen. Von besonderem Interesse ist die Erwähnung des Asura Kṛishṇa[1] Keçin, von dessen Erschlagung der Kṛishṇa (Âṅgirasa?, Devakîputra) im Epos und Purâṇa die Beinamen Keçihan, Keçisûdana erhalten hat. In denjenigen Hymnen, welche sich auch in der Ṛiksaṃhitâ, meist in dem letzten Maṇḍala derselben, vorfinden, sind die Varianten oft äufserst beträchtlich und zwar scheinen sie meist gleichberechtigt mit den Lesarten des Ṛik zu sein: auch mit dem Yajus finden viele Berührungspunkte statt.

Die älteste Erwähnung der Atharvalieder geschieht unter den beiden Namen Atharvâṇaḥ und Aṅgirasaḥ, Namen, die den beiden ältesten Ṛishi-Geschlechtern, resp. den gemein-

1) Einen Asura Kṛishṇa finden wir schon in der Ṛiksaṃhitâ vor, und eine sehr hervortretende Rolle spielt derselbe in der buddhistischen Legende (wo er mit dem epischen Kṛishṇa identificirt zu sein scheint??).

samen indo- und persa-ârischen Vorvätern, angehören und diesen Liedern wohl nur darum gegeben sind, um den darin enthaltenen Verwünschungen etc. eine desto gröſsere Heiligkeit und Auktorität zu leihen[1]: auch mit dem alten Geschlechte der Bhṛigu werden sie mehrfach in ganz specielle Verbindung gesetzt. Ob wir im 30. Buche der Vâjas. Saṃhitâ die „Atharvânas“ als Atharva-Lieder fassen sollen, ist noch ungewiſs: für die Zeit des 11., 13. und 14. Buches des Çatapatha-Brâhmaṇa aber, so wie für die Zeit der Chândogyopanishad und des Taittirîya-Âraṇyaka (II und VIII) ist die Existenz der Atharva-Lieder, resp. des Atharvaveda durch die darin geschehenden Erwähnungen derselben vollständig gesichert: das 13. Buch des Çatapatha-Brâhmaṇa erwähnt sogar eine Eintheilung derselben in Parvan[2], welche sich übrigens, wie bereits bemerkt, in den Handschriften nicht mehr vorfindet. Im 8. Buche des Taittirîya-Âraṇyaka wird der âdeça, d. i. das Brâhmaṇam, zwischen die anderen drei Veda und die Atharvâṇgirasas eingeschoben. Im Uebrigen finde ich den Atharvaveda, resp. die Âtharvaṇikâḥ, nur noch im Nidânasûtram des Sâmaveda (und bei Pâṇini) genannt: auch Namen, welche den Schulen desselben angehören, finden sich nirgendwo in der vedischen Literatur vor[3], mit Ausnahme etwa von Kauçika, welches Patronymicum indeſs ja durchaus keinen speciellen Bezug auf den Atharvan involvirt[4]. Ein anderer, aber erst

---

1) s. Ind. Stud. I, 295 ff. Daſs durch sie irgend ein persa-ârischer Einfluſs bezeichnet würde, ist nicht denkbar, und wenn nach dem Bhavishyapurâṇa (Wilson bei Reinaud mém. sur l'Inde p. 394) die Parsen (Maga) vier Veda haben, den Vada (! Yaçna?), Viçvavada (Viçpered), Vidut (Vendidad) und den Âṅgirasa, so ist dies eben indische Auffassung, obwohl freilich merkwürdig genug.

2) entsprechend den Sûkta des Ṛik, den Anuvâka des Yajus, den Daçat des Sâman.

3) Mitglieder des Geschlechtes der Atharvan finden sich hie und da genannt: so besonders Dadhyañc Âth., Kabandha Âth., den das Vishṇupurâṇa als Schüler des Sumantu nennt (welchen letztern wir, s. oben p. 56. 57, in den Gṛihyasûtra des Ṛik antrafen), u. a.

4) Die Geltung desselben als Veda scheint übrigens auch noch später mannigfach beanstandet worden zu sein. Yâjnavalkya (1, 101) führt Beide getrennt von einander auf (vedâtharva), an einer andern Stelle dagegen (I. 44) stehen die Atharvâṇgirasaḥ neben den Ṛic, Sâman und Yajus. Im Ge-

in den späteren Atharvaschriften selbst, den Pariçishṭa, dem Atharvaveda gegebene Name ist Brahmaveda, der sich daraus erklärt, dafs dieselben den Anspruch erheben für den obersten Opferpriester, den Brahman, zu gelten, während die übrigen Veda nur für dessen Beistände den Hotar, Udgâtar und Adhvaryu Gültigkeit haben, ein Anspruch, der übrigens wohl durch nichts motivirt ist, als durch den geschickt benutzten Umstand, dafs allerdings für den Brahman kein besonderer Veda da ist, insofern derselbe sie nämlich alle drei kennen soll, wie in dem Kaushîtaki-Brâhmaṇa ausdrücklich verlangt wird (s. Ind. Stud. II, 305). Je schwächer nun diese Ansprüche sind, um so heftiger werden sie in den Atharvaschriften geltend gemacht, und ist in der That in ihnen eine sehr grofse Animosität gegen die übrigen Veda zu bemerken: aber auch gegen einander verfahren sie feindselig genug, und läfst z. B. ein dergl. Pariçishṭam nur einen Bhârgava, Paippalâda und Çaunaka als Priester des Königs[1] gelten, während ein Mauda oder Jalada als purohita nur Unglück bringen könne.

Wie es scheint, ist auch die Atharvasaṃhitâ von Sâyaṇa kommentirt worden. Handschriften derselben sind verhältnifsmäfsig selten auf dem Continent: sie zeichnen sich meist durch eine eigenthümliche Bezeichnung der Accente aus[2]. Ein gröfseres Stück der Saṃhitâ in Text und Uebersetzung ist durch Aufrecht (Ind. Stud. I, 121—40) bekannt gemacht worden, sonst nur einzelne Fragmente.

Die Brâhmaṇastufe ist beim Atharvaveda nur sehr schwach vertreten, durch das Gopatha-Brâhmaṇa nämlich, das in der mir bekannten Handschrift (E. I. H. 2142) einen pûrva- und einen uttara-Theil, beide zu 5 Prap., umfafst

---

setzbuch des Manu werden nur einmal die „çrutîr atharvâṅgirasîḥ" als Beschwörungsformeln erwähnt, ebenso im Râmâyaṇa nur einmal II, 26, 20 (Gorr.) die mantrâç câtharvaṇâç (welche letztere Stelle ich Ind. Stud. I, 297 übersehen habe).

1) Auch bei Yâjnavalkya I, 312 wird von einem solchen verlangt, dafs er atharvâṅgirase bewandert sei.

2) Statt der Linien sind hier Punkte gebraucht, und der svarita wird meist neben, nicht über dem axara, angegeben.

doch bricht das Mspt im Anfang eines sechsten (resp. elften) ab: den Angaben in dem einen Pariçishṭa zufolge enthielt das Werk ursprünglich 100 Prapâṭhaka. Der Inhalt ist mir vollständig unbekannt: nach dem, was Colebrooke darüber bemerkt, wird Atharvan darin als ein Prajâpati dargestellt, der von Brahman als Demiurgos bestellt ist: dies ist in der That auch die Stellung, die er in den Pariçishṭa und einigen der Upanishad einnimmt. Die von Colebrooke als bemerkenswerth angeführte Eintheilung des Jahres in 12 (resp. 13) Monate zu 360 Tagen, der Tag zu 30 muhûrta, findet sich ganz ebenso in den Brâhmaṇa des Yajus etc. vor.

Ich füge hier, abweichend von der bisherigen Ordnung, gleich das an, was ich über die Sûtra des Atharvaveda zu sagen habe, da dieselben allein noch zu der Saṃhitâ in Bezug stehen, während die übrigen den Âraṇyaka der andern Veda entsprechenden Theile der Atharva-Literatur durchaus keinen Bezug auf dieselbe nehmen.

Zunächst ist die Çaunakîyâ caturadhyâyikâ zu erwähnen, eine Art Prâtiçâkhyam zur Atharvasaṃhitâ in vier Adhyâya, welches möglicher Weise von dem Verfasser des Ṛikprâtiçâkhyam, der resp. ja auch im Prâtiçâkhyam des weifsen Yajus erwähnt wird, herrühren kann. Die Çaunaka werden sowohl im Caraṇavyûha als eine Schule des Atharvan genannt, als auch Glieder derselben mehrfach in den Upanishad erwähnt. Das Werk trägt übrigens hie und da einen mehr allgemein grammatischen Charakter, als dies in den übrigen Prâtiçâkhya der Fall ist. Genannt werden Çâkaṭâyana u. a. dergl. Lehrer. In der hiesigen Handschrift, der einzigen bis jetzt bekannten, ist jede Regel von einem betreffenden Commentare gefolgt.

Auch eine Anukramaṇî zur Atharvasaṃhitâ ist vorhanden, die indefs meist nur göttliche Wesen, selten wirkliche Ṛishi, als Verfasser aufführt.

Das Kauçikasûtram ist das einzige rituelle Sûtram, das vom Atharvaveda vorliegt, obwohl ich allerdings aus

Citaten auch ein Âtharvaṇagṛihyam kenne. Es besteht aus vierzehn Adhyâya und führt im Innern mehrfach die betreffenden Lehren auf den Kauçika zurück: im Eingange giebt es als seine Quellen die Mantra und die Brâhmaṇa, und bei deren Mangel den Sampradâya, die Ueberlieferung, an, wie es auch im Innern sich mehrfach auf das Brâhmaṇam beruft (durch iti br.): ob darunter das Gopathabr. verstanden ist, weiſs ich nicht zu sagen. Der Stil des Werkes ist im Allgemeinen nicht so kurz, wie in den andern Sûtra, sondern mehr erzählend. Der Inhalt ist ganz Gṛihyasûtraartig: der dritte Adhyâya behandelt das Ceremoniell für die Nirṛiti (die Unglücksgöttin): der vierte giebt bhaishajyâni, Heilmittel, an: der sechste etc. Verwünschungen, Zauberbann: der zehnte behandelt die Hochzeit, der elfte das Manenopfer, der dreizehnte und vierzehnte die Sühneceremonieen bei verschiedenen Omina und Portenta (wie das Adbhuta-Brâhmaṇa des Sâmaveda).

Zu diesem Sûtram gehören noch 5 sogenannte Kalpa: der Naxatrakalpa, ein astrologisches Lehrbuch auf die Mondhäuser bezüglich, in 50 Kaṇḍikâ, der Çântikalpa in 25 Kaṇḍ., ebenfalls die Verehrung der Mondhäuser behandelnd und Gebete an sie enthaltend, der Vitânakalpa, der Saṃhitâkalpa und der Abhicârakalpa: das Vishṇupurâṇa, wie der gleich zu erwähnende Caraṇavyûha, nennen statt des letzteren den Âṅgirasakalpa. Ferner gehören dazu noch 74 kleinere Pariçishṭa, meist in Çloka und dialogischer Form, in Purâṇa-Weise. Den Inhalt bilden Gṛihya-Gegenstände verschiedener Art, am reichsten ist die Astrologie und Zauberei, die Lehre von den Omina und Portenta dabei vertreten: einige Abschnitte entsprechen fast wörtlich den gleichartigen Stellen der astrologischen Saṃhitâs. Auch ein Caraṇavyûha ist darunter, der die Zahl der Ṛic in der Atharvasaṃhitâ zu 12380, die der Paryâya (Hymnen) zu 2000, die Zahl der Kauçikoktâni pariçishṭâni aber nur zu 70 angiebt. Von Lehrern sind hauptsächlich folgende genannt: zunächst Bṛihaspati Athar-

van, Bhagavat Atharvan selbst, Bhṛigu, Bhârgava, Aṇgiras, Âṇgirasa, Kâvya (oder Kavi) Uçanas, sodann Çaunaka, Nârada, Gautama, Kâṃkâyana, Karmargha, Pippalâda, Mâhaki, Garga, Gârgya, Vṛiddhagarga, Âtreya, Padmayoni, Kraushṭuki. Vielen dieser Namen begegnen wir in der eigentlich astrologischen Literatur wieder.

Ich wende mich nunmehr zu demjenigen Theile der Atharvaliteratur, welcher für dieselbe ganz besonders charakteristisch ist, zu den Upanishad. Während die κατ' ἐξοχην sogenannten Upanishad der übrigen Veda zwar sämmtlich mit zu den späteren, resp. spätesten Theilen derselben gehören, beobachten sie doch wenigstens eine Gränze, die sie nicht überschreiten, halten sich nämlich innerhalb der Untersuchung über das Wesen des Allgeistes, ohne sektarischen Zwecken zu dienen. Die Atharva-Upanishad dagegen reichen bis in die Purâṇazeit hinab und treten in ihren Endpunkten direkt für sektarische Zwecke in die Schranken. Ihre Zahl ist noch unbestimmt, gewöhnlich werden ihrer nur 52 aufgezählt; da indeſs unter diesen mehrere sind, welche der spätesten Zeit angehören, so ist nicht ersichtlich, mit welchem Rechte man diese 52 von den andern dergl. Traktaten, die zwar in der gewöhnlichen Aufzählung nicht enthalten sind, sich aber selbst Upanishad, resp. Atharvop., nennen, trennen will, zumal diese Aufzählung der 52 je nach den verschiedenen Orten, wo sie sich findet, auch theilweise verschieden ist, und die Handschriften dieselben bunt mit den übrigen Upanishad vermischen. Es tritt eben für die Upanishad-Literatur der Fall ein, daſs dieselbe bis in die neuesten Zeiten hineinreichen kann, und in Folge davon ist die Zahl der dazu zu rechnenden Schriften eine sehr bedeutende: ich habe sie vor zwei Jahren im zweiten Hefte der „Indischen Studien“ mit Hinzurechnung der in den älteren Veda stehenden Upanishad auf 95 angegeben[1]: die Nachforschungen indeſs, welche Wal-

1) Diese Zahl ist übrigens dort ein Irrthum und sollte 93 sein, insofern ich

ter Elliot in Masulipatam bei den Telingana Brâhmaṇen über diesen Gegenstand angestellt hat, haben, wie mir Dr. Roer brieflich mittheilt, das Resultat ergeben, dafs bei ihnen 123 Upanishad wirklich vorhanden sind, und rechnet man dazu die, welche sie nicht haben, die sich aber in jener meiner Aufzählung finden, so steigt die Zahl auf 147 [1]. Eine Liste jener 123 ist gleichlautend in zweien derselben enthalten, in der Mahâvâkyamuktâvalî und in der Muktikop., und müssen darunter nach Obigem im Ganzen 52 sein [2], die in jener meiner Aufzählung fehlen, wozu denn auch gleich die beiden eben angeführten Namen selbst gehören. — Eine persische Uebersetzung, die 1656 von 50 Upan. gemacht ward, liegt uns in Anquetil du Perron's lateinischer Uebertragung vor.

Suchen wir nun unter den bis jetzt bekannten Upanishad eine Eintheilung auf, so sind die ältesten natürlich diejenigen (1—12), welche sich nur in den älteren drei Veda finden [3]. Ich habe bereits angegeben, dafs dieselben nie sektarische Zwecke verfolgen. Eine Ausnahme davon macht scheinbar das Çatarudriyam, doch ist dies eben nur scheinbar: denn ob auch dasselbe in der That sektarisch benutzt worden ist, so hat es doch ursprünglich eine ganz andere Be-

---

die Ânandavallî und Bhṛiguvallî doppelt — unter den 23 bei Anquetil nicht stehenden *Atharva*upanishad und unter den neun bei ihm den andern Veda entlehnten Upanishad — aufgeführt habe. Jene Zahl würde sogar auf 92 reducirt werden müssen, insofern ich die Amṛitavindu bei Colebrooke und die Amṛitanâda bei Anquetil als zwei verschiedene Upanishad aufgeführt habe, während sie in der That identisch sind: es sind aber auf der andern Seite zwei von mir dort identificirte Upanishad, Prâṇâgnihotra nämlich bei Colebrooke und Pranou bei Anquetil, zu trennen, da letztere (praṇavopanishad) eben von jener verschieden ist. — Wenn sich nun hier am Schlusse meiner Aufzählung 96 Upanishad ergeben, so hat dies theils darin seinen Grund, dafs ich sechs neue hinzugefügt habe — die Bhâllavi-Upanishad nämlich, die Saṃvartop., die zweite Mahopan., und drei der im Atharvaçiras enthaltenen Upanishad (Gaṇapati, Sûrya, Devî), — theils darin, dafs ich zwei in der Zählung übergangen habe, die Rudropanishad und Âtharvaṇîya-Rudropanishad, insofern dieselben möglicher Weise mit andern der aufgeführten identisch sind, so wie ich auch ferner die Mahânârâyaṇopanishad nur als eine Upanishad gezählt habe, während sie Colebrooke doppelt rechnet.

1) resp. nach der vorangehenden Note nur 145.

2) resp. desgl. nur 50.

3) d. i. Aitareya, Kaushîtaki, Vâshkala, Chândogya, Çatarudriya, Çixâvallî oder Taitt. Saṃhitopanishad, Châgaleya (?), Tadeva, Çivasaṃkalpa, Purushasûkta, Îçâ, Vṛihad-Âraṇyaka.

deutung, die nicht das geringste mit dem später davon gemachten Mifsbrauch zu thun hat, ist überhaupt ursprünglich gar keine Upanishad gewesen[1]. Eine wirkliche Ausnahme aber macht die Çvetâçvataropanishad (13): diese wird indefs jedenfalls nur fälschlich dem schwarzen Yajus zugerechnet, hat sich in denselben nur dadurch eingeschmuggelt, dafs sie viele Stellen daraus in sich aufgenommen hat, und gehört in dieselbe Reihe und Zeit etwa mit der Kaivalyopanishad. Ebenso hat auch die Maitrâyaṇa-Upanishad (14) keine begründeten Ansprüche darauf, dem schwarzen Yajus zugerechnet zu werden, gehört vielmehr, wie die Çvetâçvataropanishad, erst der Yogaperiode an, doch verfolgt sie, in dem mir vorliegenden Theile wenigstens, keine sektarischen Zwecke (s. p. 93—95).

Den Uebergang zu den Atharvopanishad bilden aufser diesen beiden zuletzt genannten theils diejenigen Upanishad, welche sich sowohl in einem der drei andern Veda als auch in etwas veränderter Gestalt in einer Atharvarecension vorfinden, theils diejenigen, bei denen früher derselbe Fall stattgefunden haben mag, von denen uns aber nur noch die Atharvarecension vorliegt. Von letzteren haben wir nur ein Beispiel, die Kâṭhaka-Upanishad (15. 16), von ersteren dagegen mehrere (17—20), nämlich Kena (aus dem Sâmaveda), Bhṛiguvallî, Ânandavallî, Bṛihannârâyaṇa (Taitt. Âr. VIII—X).

Die Atharvopanishad selbst, die schon äufserlich sich dadurch auszeichnen, dafs sie meist in Versen abgefafst sind, theilen sich in drei verschiedene Klassen, die sich in ihren Anfängen ziemlich gleich genau an die früheren Upanishad anschliefsen: die einen fahren fort, das Wesen des Âtman, des Allgeistes, direkt zu untersuchen: die andern beschäftigen sich mit der Versenkung (yoga) in die Meditation darüber und geben die Mittel und Stufen an, mit und in welchen man schon hier das völlige Aufgehen im Âtman erreicht: die

---

1) s. darüber Ind. Stud. II, 14—17.

dritte Art endlich substituirt dem Âtman irgend eine von den vielen Formen, unter welchen die beiden Hauptgötter, Çiva und Vishṇu im Laufe der Zeit verehrt worden sind.

Ich gehe diese drei verschiedenen Arten nunmehr der Reihe nach durch, habe aber zuvor noch Einiges über die Atharva-recensionen der gleichzeitig noch oder wenigstens ursprünglich den andern Veda angehörigen Upanishad zu bemerken.

Der Atharvatext der Kenopanishad zunächst ist nur sehr wenig von dem Sâmatexte derselben verschieden: die Erwähnung der Umâ Haimavatî, die hier zuerst geschieht scheint Veranlassung dazu gegeben zu haben, dafs diese Upanishad in die Atharvasammlung aufgenommen ist, insofern sie wahrscheinlich im Sinne der Çivasekten aufgefafst ward. — Von Ânandavallî und Bhṛiguvallî ist mir der Atharvatext unbekannt[1]. — Auch von der Bṛihannârâyaṇop., welche der Nârâyaṇîyop. des Taitt. Âraṇyaka entspricht[2], sind mir nur einzelne Data bekannt, welche aber deutlich genug zeigen, dafs hier die alterthümlicheren, dunkleren Formen überall durch die entsprechenden neuen, regelrechten ersetzt sind[3]. — Die beiden Kaṭhavallî, meist in gebundener Form, liegen uns nur im Atharvatexte vor[4], und zwar ist die zweite derselben nur ein Nachtrag zur ersten, insofern sie fast nur aus vedischen Citaten besteht, welche die in jener ausgesprochenen Lehren näher begründen sollen: die erste geht auf eine im Taitt. Brâhmaṇa erzählte Legende zurück (s. p. 90). Naciketas, der Sohn des Âruṇi[5], befragt den Tod

1) Zwei Listen der Atharvopanishad in der Chambersschen Sammlung (s. meinen Catalog p. 95) führen nach diesen beiden vallî (39. 40) noch eine madhyavallî und uttaravallî (41. 42) auf!

2) Bei Colebrooke ist sie als zwei Upanishad gerechnet.

3) So visasarja, statt vya-ca-sarja, Kanyâkumârîm statt °ri, Kâtyâyanyai statt °yanâya etc.

4) s. Ind. Stud. II, 195 ff. wo zugleich die betreffenden Uebersetzungen und Ausgaben angeführt sind. Seitdem ist diese Upanishad wieder in einer neuen Ausgabe erschienen, im Verein mit Çaṅkara's Commentar dazu, nämlich in vol. VIII der Bibl. Indica, edirt durch Dr. Roer.

5) Zwei andere Namen, die dem Vater des Naciketas gegeben werden, Auddâlaki und Vâjaçravasa sind im Widerspruch mit den sonstigen Nachrichten. Vâjaçravasa steht auch an der betreffenden Stelle des Taittirîya-Brâhmaṇa, ob auch Auddâlaki, weifs ich nicht zu sagen. Benfey (in den Göttinger Gel. Anz. 1852 Jan. p. 129) schlägt vor, Auddâlaki Âruṇi auf

um die Lösung des Zweifels, ob der Mensch, wenn er gestorben ist, sei oder nicht sei. Der Tod führt ihn erst nach langem Sträuben und nach Verlockungen aller Art, die jener ausschlägt, in das Geheimniſs der Existenz ein. Leben und Tod seien nur zwei verschiedene Phasen der Entwicklung: die wahre Weisheit bestehe in der Erkenntniſs der Identität mit dem Allgeist, wodurch man über Leben und Tod erhoben wird. Die Darstellung dieses ersten Theiles ist in der That imposant, und auch der Ausdruck meist alterthümlich gehalten. Einzelne Stellen, die gar nicht hineinpassen, scheinen entweder später eingeschoben oder im Gegentheil aus einer früheren Darstellung, die mehr einen liturgischen Zweck hatte, beibehalten zu sein. Die Polemik gegen die Andersdenkenden ist sehr scharf und bitter, und zwar gegen den tarka „Zweifel" gerichtet, worunter wir hier wohl die Sâṇkhya und Bauddha zu verstehen haben. Die Heiligkeit des Wortes om, als des Ausdruckes der ewigen Position, wird ganz speciell hervorgehoben, was in dieser Weise bisher noch nicht geschah. Die Stufenreihe der Urprincipien (in III, 10. 11) entspricht völlig dem System des deistischen Yoga, während im Uebrigen die Darstellung einen rein Vedântischen Charakter trägt.

Unter den eigentlichen Atharvopanishad nun schlieſsen sich die Muṇḍaka- und die Praçna-Upanishad (21. 22) am nächsten an die Upanishad der älteren Veda, resp. an die Vedântalehre, an, und wird auch in der That in dem Vedantasûtram des Bâdarâyaṇa auf sie ebenso oft Bezug genommen, als auf jene. Die Muṇḍaka-Upanishad, meist in Versen, benannt davon, daſs sie von allem Irrthum rasirt, befreit, ist in Lehre und Sprache der Kâṭhakop. sehr ähnlich, und hat mit ihr in der That auch mehrere Stellen gemein. Im Eingange kündigt sie sich als ziemlich unmittelbare Offenbarung des Brahman selbst an. Aṇgiras nämlich, der sie dem Çaunaka mittheilt, hat sie

Naciketas zu beziehen, aber die Inkongruenz der beiden Namen wird dadurch nicht gehoben. Âruṇi ist eben Uddâlaka, und Auddâlaki ist Âruṇeya.

von Bhâradvâja Satyavâha erhalten, dieser von Aṅgir[1], dem Schüler des Atharvan, welchem sie Brahman selbst geoffenbart hatte. Kurz darauf wird die vedische Literatur als die geringere Wissenschaft der Spekulation gegenüber gestellt, und zwar wird sie als aus den vier Veda und den 6 Vedâṅga bestehend angegeben, welche letztere einzeln aufgezählt werden: einige Handschriften fügen hier auch noch die Erwähnung der itihâsapurâṇanyâyamîmâṅsâdharmaçâstrâṇi ein, was offenbar ein späterer Zusatz ist, wie sich deren bei dieser Upanishad auch sonst noch mehrere in den Mss. finden: die (hier zuerst vorkommende) Aufzählung der einzelnen Vedâṅga genügt übrigens allein schon, zu zeigen, dafs damals das Vedamaterial schon völlig systematisch verarbeitet und daraus eine neue Literatur hervorgegangen war, die nicht mehr der vedischen, sondern der folgenden Periode angehört. Die im weiteren Verlauf geschehende Erwähnung der Tretâ ferner läfst darauf schliefsen, dafs auch das Yugasystem schon völlig ausgebildet war. Auf der andern Seite finden wir die Wörter kâlì (die dunkle) und karâlì (die furchtbare) hier noch unter den sieben Zungen des Feuers aufgezählt, während sie zur Zeit des Dramatikers Bhavabûti, im 8. Jahrhundert p. Chr., Namen der Durgâ, der Gemahlinn des aus Agni (und Rudra) entwickelten Çiva, sind, welche unter ihnen Gegenstand eines blutigen Opferkultus war. Da offenbar eine bedeutende Zeit erforderlich ist, um von jener ersten Bedeutung zu dieser zweiten zu gelangen, so mufs somit die Muṇḍakop. um ein sehr Bedeutendes älter sein, als jene Zeit des Bhavabhûti, was sich übrigens auch noch anderweitig ergiebt, insofern sie ja im Vedântasûtra mehrfach benutzt und von Çaṅkara kommentirt worden ist. Die Praçnopanishad, in Prosa, scheint einem Atharva-Brâhmaṇa, dem der Pippalâdaschule entlehnt zu sein[2]: sie enthält die Belehrung von sechs

---

1) Aṅgir ist ein sonst nirgendwo vorkommender Name.

2) In den Unterschriften wird sie wenigstens einmal so bezeichnet, und auch Çaṅkara nennt sie im Eingange seines Commentars: brâhmaṇam, was freilich

verschiedenen Lehrern durch Pippalâda und unter diesen sind für die Zeit der Upanishad besonders charakteristisch die Namen: Kauçalya Âçvalâyana, Vaidarbhi Bhârgava und Kabandhin Kâtyâyana. Im Verlauf wird dann auch noch ein Koçalaprinz Hiraṇyanâbha genannt, derselbe jedenfalls, der in den Purâṇa besonders verherrlicht wird. Wie in der Muṇḍaka, so finden sich auch hier einige eingeschobene Worte, die sich dadurch als solche kenntlich machen, daſs Çankara sie in seinem Commentar übergeht: sie beziehen sich auf den Atharvan selbst, und auf die halbe Mâtrâ (More), die dem Worte om, das hier in voller Glorie auftritt, noch über seine 3 Moren (a, u, m) zukömmt, und sind offenbar ein späterer Zusatz derer, welche die Erwähnung dieser beiden Gegenstände ungern in einer Atharvop. vermiſsten, da sie eben sonst in diesen durchgehend vorkommen. Muṇḍaka, wie Praçna, sind mehrfach edirt und übersetzt worden, s. Ind. Stud. I, 280 ff. 439 ff. neuerdings wieder durch Dr. Roer in vol. VIII der Bibliotheca Indica nebst Çaṇkara's Commentar dazu. — Den Namen des Pippalâda trägt noch eine zweite Upanishad, die Garbha-Upanishad (23), welche ich deshalb hier gleich anfüge, obschon sie im Uebrigen nicht ganz hieher paſst. Ihr Inhalt bezieht sich nämlich, abweichend von allen andern Upanishad auf den menschlichen Leib, auf seine Bildung als Embryo und auf seine Zusammensetzung aus den verschiedenen Theilen, resp. auf deren Zahl und Gewicht. Das Ganze ist ein Commentar zu einer vorangestellten Trishṭubhstrophe, deren einzelne Worte durchgemustert werden, woran sich dann weitere Bemerkungen reihen. Die Nennung der Namen der 7 jetzigen musikalischen Noten, so wie der jetzt noch gebräuchlichen Gewichte (die sich übrigens bereits bei Varâha Mihira finden) führt auf eine ziemlich moderne Zeit,

nicht viel beweist, da ihm alle Upanishad, die er kommentirt, als çruti und brâhmaṇam gelten. — Der Name Pippalâda geht wohl auf die Vorstellung zurück, die wir im ersten Verse von Muṇḍaka III, 1 (entlehnt aus Ṛik Maṇḍ. I, 164, 20) vorfinden? es kehrt dieser Vers auch in der Çvetaçvataropanishad IV, 6 und Nir. XIV, 30 wieder.

desgl. der Gebrauch von Devadatta im Sinne von Caius. Einige Stellen, in denen z. B. auch des Nârâyaṇa als des höchsten Herrn und des Sâukhya und Yoga als Mittel zu seiner Erkenntnifs gedacht wird, finden sich im 14. Buche von Yâska's Nirukti (einem Nachtrage dazu) wieder. Ob Çaṇkara diese Up. kommentirt hat, ist noch ungewifs: übersetzt ist sie in den Ind. Stud. II, 65—71. — Auch in der Brahmopanishad (24) erscheint Pippalâda und zwar mit dem Beinamen bhagavân Aṇgirâs, also identificirt mit diesem, als Träger der betreffenden Lehre, die er dem Çaunaka (mahâçâla) verkündet, gerade wie dies in der Muṇḍakopanishad der Fall ist. Der Unterschied dieser Upanishad von Muṇḍaka und Praçna ist übrigens schon ein bedeutender, und gehört sie mehr zu den eigentlichen Yoga-Upanishad. Sie besteht aus zwei Abschnitten: der erste, in Prosa, behandelt zunächst die Hoheit des âtman und giebt dann in seinem letzten Theile Brahman, Vishṇu, Rudra und das Axaram als die vier pâda (Füfse) des nirvâṇam brahma an: von den 19 Versen des zweiten Abschnitts handeln die ersten 11 davon, dafs der Yogin sein yajnopavîtam, die heilige Schnur, ablegen möge, da er ja mit dem sûtram, dem Weltfaden, in innigster Verbindung stehe: das Ganze läuft also auf ein Wortspiel hinaus: die letzten 8 Verse sind der Çvetâçvataropanishad, Muṇḍakopanishad und ähnlichen Upanishad entlehnt und beschreiben wieder die Hoheit des Einen. — Die Mâṇḍûkyopanishad (25—28) wird als aus vier Upanishad bestehend gerechnet, aber nur der prosaische Theil der ersten derselben, welcher die 3½ Mâtrâ des Wortes om behandelt, ist als die wirkliche Mâṇḍukyopanishad anzusehen, alles Uebrige ist das Werk des Gauḍapâda[1], dessen Schüler Govinda der Lehrer des Çaṇkara war, stammt demnach also etwa aus dem 7. Jahrhundert p. Chr. So werden denn auch zwei Werke des Çaṇkara selbst unter den Upanishad aufgeführt, die

1) Ist auch als solches unter dem Titel âgamaçâstram von Çaṇkara kommentirt worden. Das Nähere hierüber s. in den Ind. Stud. II, 100—109.

Âptavajrasûcî (29) nämlich, in Prosa, und die Tripurî (30), ebenfalls in Prosa, beide ganz in Vedânta-Sinne gehalten: die erstere handelt im Eingange von dem, was den Brâhmaṇa zum Brâhmaṇa mache: nicht jâti (Geschlecht), varṇa (Farbe), pâṇḍityam (Gelehrsamkeit) mache ihn dazu, sondern der Brahmavid (Brahmakundige) allein sei Brâhmaṇa[1]: dann geht sie zu den verschiedenen Definitionen von Moxa (Befreiung) über, als die einzig richtige die Erkenntniſs der Einheit des Jîva (Einzelseele) und des Parameçvara (Allseele) angebend, und erklärt zuletzt, mit entschiedener Verwerfung aller Sekten, die beiden hochwichtigen Wörter tat (das Absolute) und tvam (das Gegenständliche). Die Tripurî behandelt das Verhältniſs des Âtman zur Welt und steht als viertes Prakaraṇam in einer Reihe von sieben kleinen dem Çaṇkara zugeschriebenen Vedântaschriften. Als eine Art Catechismus der betreffenden Lehren ist die Sarvopanishatsâropanishad (31), in Prosa, anzusehen, welche die Beantwortung mehrerer als Eingang vorangestellten Fragen zum Zweck hat. Das Gleiche ist in der Nirâlambopanishad (32) der Fall, die indeſs wesentlich auf dem Yogastandpunkt steht. Die Âtmopanishad (35), in Prosa, enthält eine Untersuchung des Aṇgiras über die drei Faktoren (purusha), den leiblichen, seelischen und den allseelischen[2]. Die Prâṇâgnihotropanishad (34), in Prosa, zeigt die Relation der leiblichen Theile und Funktionen mit den betreffenden des Opfers, woraus implicite die Unnöthigkeit des letztern erhellt: der Schluſs verheiſst dem, der diese Upanishad liest, gleichen Lohn mit dem, der in Vârâṇasî aushaucht, Befreiung nämlich von der Wiedergeburt. Die Ârshikopanishad (?35) enthält ein Gespräch über das Wesen des Âtman zwischen Viçvâmitra, Jamadagni, Bharadvâja, Gautama, Vasishṭha, welcher letztere, sich auf

1) Dieser Theil ist von einem Buddhisten (Açvaghosha) fast wörtlich in der gleichnamigen Schrift, die sich bei Gildemeister Bibl. S. praef. p. VI not angegeben findet, gegen das Kastenwesen überhaupt benutzt worden, s. über dieselbe auch Burnouf Introd. à l'hist. du Buddh. Ind. p. 215.

2) Uebersetzt Ind. Stud. II. 56. 57.

die Ansicht des K'hak (? anderes Mspt bei Anquetil: Kapl = Kapila?) stützend, die Zustimmung der Andern erhält.

Die zweite Classe der Atharva-Upanishad wird, wie oben angegeben, von denjenigen gebildet, welche den Yoga, die Versenkung in den Âtman, die Stufen derselben, und die äufseren Mittel dazu zum Gegenstande haben. Die letzteren sind hauptsächlich das Aufgeben aller irdischen Beziehungen, und die häufige Wiederholung des Wortes om, welches eine ganz besondere Rolle dabei spielt und daher auch selbst der Gegenstand tiefen Sinnens ist. Yâjnavalkya wird in den hieher gehörigen Upanishad mehrmals als der betreffende Lehrer genannt, und scheint es in der That, als ob er als einer der Hauptförderer des mit der Yogalehre innig verbundenen religiösen Bettelwesens anzusehen sein. So belehrt er in der Târakopanishad (36) den Bharadvâja über die rettende und über alle Sünden hinwegführende Kraft des Wortes om, desgl. in der Çâkalyopanishad[1] (37) den Çâkalya über die wahre Befreiung: insbesondere aber tritt er in der Jâbâlopanishad (38), in Prosa, hervor, welche letztere ja auch, obwohl sicher mit Unrecht, den Namen einer Schule des weifsen Yajus führt, jedenfalls aber nur als eine Nachahmung des Âraṇy. dieses letzteren zu betrachten ist (s. Ind. Stud. II, 72—77): sie mufs indefs doch schon vor der Abfassung des Bâdarâyaṇasûtra bestanden haben, da in diesem mehrfach auf Stellen darin[2] Bezug genommen zu werden scheint (: es müfsten denn diese Stellen etwa ein ergemeinsamen Quelle entlehnt sein?). Für die Lebensweise der Paramahaṇsa, der religiösen Bettler, sind neben ihr noch von besonderer Bedeutung die Kaṭhaçruti (39: Colebrooke hat fälschlich Kaṇṭhaçruti), in Prosa, und die Âruṇikopanishad (40), gleichfalls in Prosa[3], beide in gleicher Weise als Nachträge zu dem Âraṇyakam des schwar-

---

1) Dieser Name scheint mir aus den Varianten bei Anquetil sich als der wahrscheinlichste zu ergeben.

2) Dieselben setzen den Namen Vârâṇasî für Benares voraus.

3) Uebersetzt Ind. Stud. II, 176—81.

zen Yajus zu betrachten, wie die Jâbâlopanishad zu dem des weifsen. Auch die Bhâllavi-Upanishad (41) gehört den Citaten nach hieher, so wie die Saṃvartaçruti (42): desgl. die Saṃnyâsopanishad (43) und Paramahaṇsopanishad (44), beide in Prosa[1]. Die Haṇsopanishad (45) ist mir noch nicht vorgekommen, gehört dem Namen nach aber wohl auch hieher. Die Âçramopanishad (46), in Prosa, giebt eine Classification der vier indischen Orden Brahmacârin, Gṛihastha, Vânaprastha und Parivrâjaka: sie wird schon von Çaṇkara citirt, und die darin genannten Namen der einzelnen Klassen sind jetzt obsolet. Die Çrîmaddattopanishad (47) besteht aus zwölf Çloka, die einem jener Bettelmönche in den Mund gelegt sind und mit dem steten Refrain endigen: tasyâ 'haṃ paṇcamâçramam „ich bin dessen, sc. des brahman, fünfter Âçrama." Die Untersuchung über das heilige Wort om wird aufser den bereits angegebenen Upanishad, Mâṇḍûkya nämlich und Târaka, besonders geführt in der Atharvaçikhâ (48), in Prosa, kommentirt von Çaṇkara, in welcher Atharvan den Pippalâda, Sanatkumâra und Aṇgiras darüber belehrt[2]: ferner in der Brahmavidyâ (49) in 13 Çloka, hie und da bei Çaṇkara erwähnt[3]: endlich in Çaunaka (50) und Praṇava (51), beide nur bei Anquetil. Die verschiedenen Stufen des allmäligen Versinkens im Âtman bilden den Inhalt der Upanishaden (52—59): Haṇsanâda (in Prosa), Xurikâ (24 Çloka), Nâdavindu (20 Çloka), Brahmavindu (22 Çloka, auch Amṛitavindu genannt), Amṛitavindu (38 Çloka, auch Amṛitanâda genannt), Dhyânavindu (23 Çloka), Yogaçixâ (10 Çloka), und Yogatattva (15 Çloka), während die Cûlikâ (60. in 21 Çloka) und Tejovindu (61. in 14 Çloka) die Hoheit des Âtman selbst schildern[4], die erstere mit mehrfacher direkter

1) Die Paramahaṇsopanishad ist übersetzt Ind. Stud. II, 173—176.

2) s. Ind. Stud. II, 55. — Hier steht also Pippalâda neben Angiras (s. p. 153).

3) Uebersetzt Ind. Stud. II, 58.

4) Ueber Haṇsanâda s. Ind. Stud. I, 385—87, die Xurikâ ist übersetzt

Bezugnahme auf die Lehre der Atharvan. Der Ideenkreis wie die Sprache sind in allen diesen eben aufgeführten Upanishad ganz identisch: die letztere leidet häufig an großer Dunkelheit, theils weil sich direkt grammatische Ungenauigkeiten darin finden, theils weil die Construktion oft ganz gestört und ohne Einheit ist. Manche Verse kehren in mehreren derselben wieder, viele sind aus Çvetâçvataropanishad oder Maitrâyaṇa-Upanishad entlehnt. Die Verachtung der Kasten, so wie der Schrift (grantha), ist ein fast in allen diesen Upanishad wiederkehrender Zug, und könnte man sie somit direkt als buddhistisch ansehen, wenn sie nicht völlig frei von aller buddhistischen Dogmatik wären. Es findet diese Uebereinstimmung ihre Erklärung eben darin, daſs der Buddhismus selbst ursprünglich nur als eine Form der Sâṇkhyalehre anzusehen ist.

Als dritte Klasse der Upanishad habe ich die sektarischen aufgeführt, welche dem Âtman eine der Formen des Vishṇu oder Çiva substituiren: die älteren derselben schlieſsen sich dabei noch ganz genau an die Yogalehre an, bei den jüngeren dagegen tritt das persönliche Element der betreffenden Gottheiten immer mehr in den Vordergrund. Ein besonderes Kennzeichen dieser Klasse sind die ungemessenen Verheiſsungen, welche gewöhnlich am Schlusse demjenigen gemacht werden, der sie liest und studirt, so wie die Anführung und Verehrung heiliger Formeln, in denen der Name des betreffenden Gottes enthalten ist.

Was zunächst die Vishṇu-sektarischen Upanishad betrifft, so ist die älteste Form, unter welcher Vishṇu verehrt wird, Nârâyaṇa. Wir finden diesen Namen zuerst im zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa vor, doch ist er daselbst noch keineswegs mit Vishṇu in Verbindung gesetzt, sondern steht vielmehr, wie im Eingange des Manu und des Vishṇupurâṇa, im Sinne von Brahman (mascul.). Dasselbe ist der Fall in der Nârâyaṇîyopanishad des

ebend. II, 171—73, desgl. Amṛitavindu II, 59—72, Tejovindu II, 62—64, Dhyânavindu II, 1—5, Yogaçixâ und Yogatattva II, 47—50.

Taittirîya-Âraṇyaka, resp. in ihrer Atharvarecension als Bṛihannârâyaṇopanishad, doch wird er hier wenigstens schon Hari genannt, und an einer Stelle auch bereits direkt mit Vâsudeva und Vishṇu in Verbindung gesetzt. Aber erst in der Mahâ-Upanishad (62), in Prosa, welche in ihrem ersten Theile die Emanation der Schöpfung aus Nârâyaṇa, in ihrem zweiten eine Paraphrase der Hauptstelle der Nârâyaṇîyopanishad enthält[1], erscheint Nârâyaṇa direkt als die Stelle Vishṇu's vertretend, insofern Çûlapâṇi (Çiva) und Brahman aus ihm entstehen, Vishṇu aber ganz unerwähnt bleibt. In der Nârâyaṇopanishad (64) dagegen, in Prosa, emanirt auch Vishṇu aus ihm, ähnlich wie in dem Nârâyaṇabuche[2] des zwölften Theiles des Mahâ-Bhârata (welcher letztere ja auch sonst für die Sâṇkhya- und Yoga-Lehre von ganz besonderer Bedeutung ist). Die heilige Formel, die in ihr gelehrt wird, ist: om namo nârâyaṇâya. Es existirt übrigens von dieser Upanishad auch noch eine andere, wohl jüngere Recension, die einen Theil des im Verlauf zu nennenden Atharvaçiras bildet und in welcher Devakîputra Madhusûdana als besonders brahmaṇya, fromm, erwähnt wird, ebenso wie dies in der Âtmaprabodha-Upanishad (65) der Fall ist, die gleichfalls den Nârâyaṇa als höchsten Herrn feiert (s. Ind. Stud. II, 8. 9). Sonst wird er (Nârâyaṇa) in gleicher Eigenschaft noch in der Garbhopanishad (resp. Nirukti XIV), und in der Çâkalyopanishad genannt.

Die zweite Form, unter der wir Vishṇu verehrt finden, ist Nṛisiṇha. Die bis jetzt älteste Erwähnung desselben geschieht im Taitt. Âr. X, 1, 8 (in der Nârâyaṇîyop.), unter dem Namen Nârasiṇha und mit den Beiwörtern vajranakha und tîxṇadaṇshṭra. Die einzige Upanishad, in

1) Uebersetzt Ind. Stud. II, 5—8: Aufser ihr mufs auch noch eine andere Mahâ-Upanishad (63) bestanden haben, welche die Anhänger der Mâdhava-sekte zum Beweis ihres Glaubens an eine persönliche, von der Menschenseele geschiedene, Allseele anführen.

2) Zur Zeit der (letzten?) Redaktion des vorliegenden Mahâ-Bhârata mufs der Nârâyaṇadienst in ganz besonderem Flore gestanden haben.

der er verehrt wird, ist die Nṛisiṇhatâpanîyopanishad (in Prosa): sie ist verhältnifsmäfsig ziemlich umfangreich, und wird deshalb auch als sechs verschiedene Upanishad gezählt (66—71), insofern sie aus zwei Theilen besteht[1], deren erster wieder in fünf einzelne Upanishad zerfällt. Der erste Theil behandelt die dem Nṛisiṇha heilige Anushṭubhformel[2], den mantrarâja nârasiṇha ânushṭubha, mit welchem die wunderlichsten Spielereien vorgenommen werden, worin wir den Anfang zu den späteren Mâlâmantra, mit ihrem Tantra-Ceremoniell, zu erkennen haben. Ein grofser Theil der Mâṇḍûkyopanishad ist darin aufgenommen und auch das Bestehen der Atharvaçikhâ wird vorausgesetzt, da sie direkt citirt wird. Der zweite Theil ist mehr spekulativen Inhalts, giebt übrigens dem ersten an mystischen Spielereien nichts nach. Die Trias Brahman, Vishṇu, Çiva wird mehrfach in beiden Theilen erwähnt. Sprachlich ist im zweiten Theile von besonderem Interesse der Ausdruck buddha für den höchsten Âtman (neben nitya, çuddha, satya, mukta etc.), wie sich derselbe ja auch noch bei Gauḍapâda und Çaṇkara erhalten hat: ursprünglich gehört er offenbar der Sâṇkhyaschule an (s. oben p. 27. 125).

Commentirt ist diese Upanishad von Gauḍapâda, und von Çaṇkara, wie sie denn überhaupt neben vielem ganz Modernen doch noch manches Alterthümliche trägt. Sie wird ungefähr in das 4. Jahrhundert p. Chr. gehören, da um diese Zeit der Nṛisiṇhadienst an der Westküste Indiens blühend war, während wir sonst davon keine Spuren weiter finden.

Viele Aehnlichkeit mit der Nṛisiṇhatâpanîyop. hat, speciell in ihrem zweiten Theile, die Râmatâpanîyopanishad (72. 73), in welcher Râma als der höchste Gott ver-

---

1) Die erwähnten Listen der Upanishad in der Chambersschen Sammlung nehmen auch eine madhyatâpinî an.

2) Sie lautet ugraṃ vîraṃ mahâvishṇuṃ jvalantaṃ sarvatomukham | nṛisiṇhaṃ bhîshaṇaṃ bhadraṃ mṛityumṛityuṃ namâmy aham || „den schrecklichen, gewaltigen, grofsen Vishṇu, den flammenden, allgegenwärtigen, Nṛisiṇha den furchtbaren, heiligen, des Todes Tod verehre ich.“

ehrt wird. Jener zweite Theil, in Prosa, ist eigentlich nur eine Zusammensetzung aus Stücken der Târakopanishad, Mâṇḍûkyopanishad, Jâbâlopanishad und Nṛisiṇhopanishad, natürlich mit den nöthigen Veränderungen. Yâjnavalkya tritt darin als der Verkünder der Gottherrlichkeit des Râma auf. Eine Londoner Handschrift fügt am Schlusse noch eine lange Stelle zu, die der Commentator Ânandavana (aus der Stadt Kuṇḍina stammend) nicht kennt. Das Sektarische dieser Upanishad findet darin seine Krone, dafs Çiva (Çaṇkara) selbst den Râma darum anfleht, dafs denen, welche in Maṇikarṇikâ oder in der Gaṇgâ überhaupt, den beiden Hauptplätzen des Çivakultus, sterben, die Wiedergeburt erspart sein möge. Der erste Theil derselben, in 95 Çloka, enthält im Eingange eine kurze Darstellung von Râma's Leben, welche grofse Aehnlichkeit hat mit der im Eingange des Adhyâtmarâmâyaṇa (im Brahmâṇḍapurâṇa) befindlichen. Der Mantrarâja wird dann gelehrt mit Hülfe eines eigends zu dgl. erfundenen mystischen Alphabets[1]. Es gehört diese Upanishad offenbar der Schule des Râmânuja, möglicher Weise diesem selbst an, also frühestens in das 11. Jahrh. p. Chr.

Unter den Namen Vishṇu, Purushottama, Vâsudeva ist Vishṇu in mehreren Upanishad als der höchste Âtman erwähnt[2]: desgl. erscheint Kṛishṇa Devakîputra in einigen derselben (in Âtmaprabodha und Nârâyaṇa) aber nicht als höchster Âtman, sondern nur, ähnlich wie in der Chândogyop., als ein besonders frommer Weiser. Selbst zur göttlichen Würde erhoben finden wir ihn blos in der Gopalatâpanîyop. (74. 75), von der mir wenigstens der 2. Theil, in Prosa, vorliegt[3]. Er hat es im Eingange mit den gopî in Mathurâ und Vraja zu thun, geht dann zu der Identifikation von

1) Auch der Nârasiṇha- und ein Vârâha-mantra wird dabei erwähnt.

2) Unter dem Namen Vâsudeva besonders auch in den dem Çaṇkara zugeschriebenen Schriften.

3) Die Listen in der Chambers'schen Sammlung führen eine Gopâlatâpinî, Madhyatâpinî, Uttaratâpinî und Bṛihad uttara tâpinî auf!

Mathurâ mit dem Brahmapura etc. über und gehört jedenfalls einer ganz modernen Zeit an, insofern er in Inhalt und Sprache fast gar keine Berührungspunkte mit anderen Upanishad darbietet. Auch die Gopîcandanopanishad (76) wird wohl hieher gehören, ich kenne sie nur dem Namen nach.

An der Spitze der Çiva-sektarischen Upanishad steht, dem davon gemachten Gebrauche nach, das Çatarudriyam: ich habe indeſs bereits bemerkt, daſs dies nur ein Miſsbrauch ist. In seinen Keimen aber läſst sich der Çivadienst allerdings schon in den späteren Theilen des Yajus[1] nachweisen. Ganz besonders tritt er als Mahâdeva hervor in einem Theile der Nârâyaṇîyopanishad und zwar steht er daselbst bereits im Verein mit seiner Gattinn. Auch die Çvetâçvataropanishad huldigt demselben. Von den Atharvopanishad ist die alterthümlichste in dieser Beziehung die Kaivalyopanishad (77), gemischt aus Prosa und Çloka, in welcher der bhagavân mahâdevaḥ selbst den Âçvalâyana über seine eigene Hoheit belehrt: ebenso tritt er im Atharvaçiras (78), in Prosa?, als sein eigener Herold auf[2]. Letztere Upanishad ist von Çaṇkara kommentirt worden. Unter ihrem Namen, Haupt des Atharvan, den ja auch (freilich in anderer Beziehung) Brahman selbst führt, besteht übrigens noch eine andere Upanishad, ein Conglomerat nämlich aus fünf verschiedenen Upanishad, welche sich auf die fünf Hauptgottheiten Gaṇapati (79), Nârâyaṇa, Rudra, Sûrya (80) und die Devî (81) beziehen[3]: der Nârâyaṇa-Theil derselben ist eine spätere Recension der Nârâyaṇopanishad (62. s. oben p. 160),

1) Wie in der Atharvasaṃhitâ und in dem Çâṇkhâyana-Brâhmaṇa (s. p. 44. 106).

2) Aehnlich wie Kṛishṇa in der Bhagavadgîtâ: die Kaivalyopanishad ist übersetzt Ind. Stud. II, 9—14: über Atharvaçiras s. ebend. I, 382—85.

3) s. Ind. Stud. II, 53 und Vans Kennedy researches into the nature and affinity of Hindu and ancient Mythology p. 442 etc.

und der Rudra-Theil schliefst sich an das erste Capitel des eigentlichen Atharvaçiras an: übersetzt sind sie alle fünf bei Vans Kennedy. Wenn im Mahâ-Bhârata (I) und im Gesetzbuch des Vishṇu das Atharvaçiras neben den Bhâruṇḍâni sâmâni und bei Vishṇu auch noch neben dem Çatarudriyam (als Hauptsühnmittel) erwähnt wird, so bezieht sich dies wohl auf die von Çaṇkara kommentirte Upanishad? — Die im Cataloge des E. I. H. aufgeführten beiden Rudrop. und Âtharvaṇîya-Rudrop. kenne ich nur daraus, möglicher Weise sind sie mit den bereits genannten identisch (ich zähle sie daher nicht mit). Die Mṛityulaṇghanopanishad (82)[1], ist ganz modern und schliefst sich daran würdig die Kâlâgnirudropanishad (83) an, in Prosa, von der übrigens nicht weniger als drei verschiedene Recensionen existiren, deren eine dem Nandikeçvara-Upapurâṇa angehört. Die Tripuropanishad (84) scheint dem Namen nach — sonst kenne ich sie nicht — ebenfalls hieher zu gehören, sie ist von Bhaṭṭa Bhâskara Miçra kommentirt worden. Auch die Skandopanishad (85), in 15 Çloka, ist çivaitisch (desgl. die Amṛitanâdopanishad). Die Verehrung der Gattinn des Çiva, seiner Çakti, die sich in ihrem Ursprunge bis in die Kenopanishad und die Nârâyaṇîyopanishad zurückverfolgen läfst, bildet den Gegenstand der mir nur dem Namen nach bekannten Sundarîtâpanîyopanishad in fünf Theilen (86—90) so wie auch der bereits erwähnten Devî-Upanishad (79): auch die Kaulopanishad (91), in Prosa, gehört einem Çâkta-Sektirer[2] an.

Endlich sind noch einige Upanishad (92—95) zu nennen, welche mir nur dem Namen nach bekannt sind, und zwar ohne dafs aus diesem Namen selbst irgend ein Schlufs auf

---

1) So ist das Amrat Lankoul bei Anquetil wohl zu fassen, da er auch die Nebenform Mrat Lankoun hat: statt: id est *h*alitus mortis, sollte es wohl heifsen: *s*alitus mortis.

2) Auch in dem Tejovindu (61) wird das brahma als âṇavam, çâmbhavam, çâktam beschrieben.

ihren Inhalt gemacht werden kann, die Piṇḍopanishad nämlich, Nîlaruhopanishad (Colebrooke hat Nîlarudra), Paiṇgalopanishad und Darçanopanishad. Die Garuḍopanishad (96), von der mir zwei ganz verschiedene Texte vorliegen, feiert den Schlangentödter Garuḍa[1] und ist nicht ohne alterthümliches Interesse.

1) Wie dies auch schon in der Nârâyaṇîyopanishad geschieht, und insbesondere in dem zum Ṛik gerechneten Suparṇâdhyâya.

ZWEITE PERIODE.

DIE SANSKRIT-LITERATUR.

Nachdem wir somit die erste Periode der indischen Literatur in ihren einzelnen Theilen bis zu Ende verfolgt haben, wenden wir uns nunmehr zu deren zweiter Periode, der sogenannten Saṇskṛit-Literatur: wir können aber bei derselben nicht mehr so in das Detail eingehen, wie wir dies bisher gethan haben, da uns die Zeit gemessen ist, müssen uns daher hier mit einer Gesammtübersicht begnügen. Bei der vedischen Literatur war übrigens das Detail eben besonders nöthig, insofern sowohl eine genaue Darstellung derselben noch mangelte, als auch die betreffenden Werke meist noch in den Handschriften ruhen, während die Saṇskṛit-Literatur wenigstens theilweise schon mehrfach behandelt ist und die Hauptwerke derselben allgemein zugänglich sind.

Zunächst gilt es natürlich den Unterschied der zweiten Periode von der ersten festzustellen. Derselbe ist theils ein zeitlicher theils ein stofflicher, und zwar markirt sich der zeitliche Unterschied durch die Sprache und durch direkte Data, der stoffliche durch die Art des enthaltenen Stoffes selbst, so wie durch die Behandlungsweise desselben.

Was nun zunächst die Sprache betrifft, insofern sie einen zeitlichen Unterschied zwischen den beiden Perioden der indischen Literatur begründet, so ist deren Besonderheit in der zweiten Periode derselben obwohl scheinbar gering,

doch in der That so bedeutend, dafs von ihr sogar mit Fug und Recht der Name dafür zu entlehnen ist während die erste Periode von den sie bildenden Werken ihren Namen erhält.

In den verschiedenen Dialekten der einzelnen indo-ârischen Stämme hatte sich nach ihrer Einwanderung in Indien unter dem Einflusse ihrer Vermischung in den neuen Sitzen, resp. ihrer Vereinigung zu gröfseren Gemeinschaften, theils mit der Zeit von selbst eine gröfsere Einheit hergestellt, theils hatte das zur Erklärung der alten Texte allmälig nöthig werdende und daran erwachsende grammatische[1] Studium eine wesentliche Befestigung des Sprachgebrauches zur Folge gehabt, so dafs eine allgemein (unter diesem Namen) anerkannte bhâshâ, Sprache, entstanden war, in welcher die Brâhmaṇa und die Sûtra abgefafst sind[2]. Je weitere Fortschritte nun das grammatische Studium machte, desto enger und bestimmter wurden die Vorschriften und Regeln desselben und desto schwieriger für die, welche sich nicht speciell damit befafsten, sich in stetem Einklange mit der grammatischen Richtigkeit zu halten. Je gröfsere Reinheit und Purifikation von allem nicht streng Regelmäfsigen somit die Sprache der grammatisch Gebildeten auf der einen Seite gewann, desto mehr entfernte sie sich auf der andern von dem Gebrauche der grammatisch ungebildeten Mehrzahl des Volkes. Es trennte sich somit von der Volkssprache allmälig eine

---

1) Ueber den Gebrauch des Verbums vyâkṛi in grammatischer Bedeutung bringt Sâyaṇa in der Einleitung zum Ṛik (p. 35, 22 ed. Müller) eine Legende aus einem Brâhmaṇa bei, welche den Indra als den ältesten Grammatiker darstellt (s. Lassen II, 475).

2) bhâshikasvara bei Kâtyâyana çrauta sûtra I, 8, 17 wird direkt durch brâhmaṇasvara erklärt, s. Vâj. Saṃh. specimen II, 196. 197. Yâska stellt mehrfach bhâshâyâm und anvadhyâyam (d. i. in der Vedalesung, im Hymnentexte) einander gegenüber: ebenso gebrauchen die Prâtiçâkhyasûtra die Worte bhâshâ und bhâshya gegenüber von chandas und veda d. i. saṃhitâ (s. ob. p. 56. 57. 98. 139). Der Gebrauch, den das Gṛihyasûtra des Çâṅkhâyana von dem Worte bhâshya macht, indem es dasselbe gegenüber von sûtra verwendet, zeigt, dafs sich die Bedeutung desselben darin bereits wesentlich modificirt und ganz wie bei Pâṇini auf die aufservedische, so zu sagen profane Literatur beschränkt hat (das Âçvalâyanagṛihya nennt statt bhâshya an der betreffenden Stelle bhârata-mahâbhârata-dharma). Ebenso werden in Nir. XIII, 9 mantra, kalpa, brâhmaṇam und die vyâvahârikî (sc. bhâshâ) einander gegenüber gestellt (oder auch Ṛik, Yajus, Sâman und die vyâvahârikî).

Hochsprache ab als immer ausschliefslicheres Eigenthum der höheren Klassen des Volkes[1] und zwar in immer entschiedenerer Entfremdung, je mehr auch die Volkssprache ihrerseits sich weiter entwickelte. Dieses letztere nun geschah hauptsächlich unter dem Einflusse der in den brahmanischen Verband aufgenommenen Ureinwohner Indiens, die die Sprache ihrer Besieger zwar allmälig gegen die ihrige eintauschten, aber nicht ohne in dieselbe eine grofse Zahl theils von Worten theils von lautlichen Veränderungen hineinzutragen und insbesondere die Aussprache gewaltig zu modificiren. Es war dies letztere um so nöthiger, als die vielen Consonantenhäufungen der ârischen bhâshâ ungemeine Schwierigkeiten machten, und um so leichter, als innerhalb derselben selbst offenbar schon früh das Bestreben geherrscht hatte, sich jener lästigen Hindernisse der Rede zu entledigen, ein Bestreben, dem eben zwar das grammatische Studium für den gebildeten Theil des ârischen Volkes ein Ziel setzte, das aber in der Mehrzahl desselben sich sicher immer erhielt und der Natur der Sache nach immer weiter verbreitete. Die indischen Ureinwohner schlossen sich nun diesem Bestreben natürlich an, zumal sie ja die Sprache nicht von den grammatisch Gebildeten, sondern durch den Umgang und die Vermischung mit dem allgemeinen Haufen des Volkes erlernten. So entstanden denn allmälig neue Volkssprachen, von der allgemeinen bhâshâ direkt ausgehend[2], und von ihr hauptsächlich durch

1) Ist etwa hierauf die Nir. XIII, 9 aus einem Brâhmaṇa citirte Stelle zu beziehen, dafs die Brâhmanen beide Sprachen redeten, sowohl die der Götter, als die der Menschen? oder bezieht sich dies nur auf eine der Homerischen ähnliche Anschauungsweise?

1) Und daher noch bis in die Neuzeit speciell so genannt, während die grammatisch gebildete bhâshâ später diesen Namen verlor, und ihn mit dem Namen Saṃskṛitabhâshâ „die gebildete Sprache“ vertauschte. Der Name Prâkṛitabhâshâ, den die Volkssprachen gleichzeitig damit erhielten, geht auf prakṛiti „Natur, Ursprung“ zurück, und bezeichnet dieselben wohl als die „natürlichen, ursprünglichen“ Fortsetzungen der alten bhâshâ: oder sollte prâkṛita hier bedeuten „eine prakṛiti, einen Ursprung habend,“ d. i. „abgeleitet“? — Das älteste Vorkommen des Namens Saṃskṛit zur Bezeichnung der Sprache ist bis jetzt in der Mṛichakaṭî (p. 44, 2 ed. Stenzler) und in Varâhamihira's Bṛihatsaṃhitâ 85, 3. Auch folgende Stellen im Râmâyaṇa werden wohl in diesem Sinne aufgefafst werden müssen, nämlich V. 18, 19. 29, 17. 34. (82, 3). VI, 104, 2. Pâṇini kennt das Wort saṃskṛita sehr wohl, ohne es

Assimilation der Consonanten und durch Abstumpfung oder Verlust der Endungen ausgezeichnet, nicht selten übrigens auf ältere Formen derselben zurückgehend, als dies in der Schriftsprache der Fall ist, da diese theils alle irgendwie irregulären oder ungebräuchlichen Formen mit aller Strenge ausgemerzt hat, theils aber wohl auch in Folge davon, dafs die Grammatik hauptsächlich in dem nördlichen (resp. nordwestlichen) Theile Indiens ihre Ausbildung erhielt, sich dem daselbst herrschenden Sprachgebrauch insbesondere angeschlossen hat: dieser letztere aber mag in einigen Beziehungen (z. B. im Instr. Plur. der Wörter auf a?) auf einer entwickelteren Stufe gestanden haben, als dies im eigentlichen Indien der Fall gewesen zu sein scheint[1], weil eben die Sprache dort in ihrer selbstständigen Entwicklung durch keinen äufseren Einflufs behindert war, während die nach Indien ausgewanderten Arier sich auf demjenigen innerlichen Sprachniveau erhielten, mit welchem sie einwanderten[2], wie vielfach dasselbe auch äufserlich verstümmelt ward.

Die zweite Periode nun der indischen Literatur beginnt mit demjenigen Zeitpunkt, wo die Trennung der Sprache der Gebildeten, der Schriftsprache, von den Volkssprachen ein entschiedenes Faktum war: sie liegt uns eben **nur** in der ersteren vor: erst im Laufe der Zeit haben sich die Volkssprachen auch selbst wieder eigene Literaturen geschaffen, und zwar zunächst unter dem Einflusse der buddhistischen Religion, welche sich an das Volk als solches wandte und deren Schriften und Urkunden daher auch ursprünglich, und gröfstentheils jetzt noch, in der Sprache des Volkes verfafst sind. Was

---

aber in diesem Sinne zu gebrauchen, die Pâṇinîyâ Çixâ indefs gebraucht es (v. 3) in demselben, gegenüber von prâkṛita.

1) Der Gegensatz des östlichen und westlichen Sprachgebrauches wird schon im Brâhmaṇa des w. Yajus einmal berührt, wo es heifst, dafs die Vâhîka den Agni Bhava, die Prâcya dagegen ihn Çarva nennen. — Yâska (II, 2) stellt theils die Kamboja (die Persa-Arier?) den Ârya (Indo-Ariern?) gegenüber (bei den letzteren fänden sich z. B. nur Derivata der √çu, während bei den Kamboja dieselbe auch als Verbum vorkomme: an Grammatiker der Kamboja, wie Roth, zur Lit. p. 67, will, ist wohl kaum zu denken), theils die Prâcya den Udîcya, wie letzteres auch bei Pâṇini geschieht. Die Udîcya sind eben, dem Brâhmaṇa nach, am meisten grammatisch gebildet.

2) Aehnlich etwa wie die im Mittelalter nach Siebenbürgen ausgewanderten Deutschen.

jenen Zeitpunkt selbst betrifft, so ist derselbe vor der Hand noch nicht bestimmbar: doch dürfen wir wohl mit ziemlicher Sicherheit für die Zeit, in der wir die Existenz von Volkssprachen nachweisen können, auch auf die der Schriftsprache schliefsen: für jene aber haben wir ein historisches Dokument von seltener Art, Felseninschriften nämlich, die sich gleichlautend bei Girnar auf der Halbinsel Guzerate, bei Dhauli in Orissa, und bei Kapur di Giri in Kabul vorfinden: J. Prinsep, der erste Entzifferer derselben, und Lassen setzen sie in die Zeit des buddhistischen Königs Açoka, der von 259 a. Chr. ab regierte: nach den neuesten Untersuchungen von Wilson dagegen, im Journal of the Royal Asiatic Society XII 1850 (p. 95 des Sonderabdruckes) sind dieselben „at some period subsequent to B. C. 205[1]" eingegraben worden, also noch ungewissen Datums. Wie sich nun auch diese Frage entscheiden mag, jedenfalls geht daraus mit ziemlicher Sicherheit die Existenz der Volkssprachen für das 3. Jahrhundert a. Chr. hervor: dies ist aber keineswegs etwa die Grenze für den Beginn ihrer Bildung, die Form, in welcher sie auftreten, zeigt uns vielmehr hinlänglich, dafs schon eine sehr bedeutende Zeit seit ihrer Abtrennung von der alten bhâshâ vergangen war, und mufs diese Abtrennung somit schon ziemlich früh stattgefunden haben, wie wir denn auch in der That schon in den Brâhmaṇa selbst hie und da Andeutungen darauf finden[2].

Die direkten Data, welche für die zweite Periode der

---

1) Und zwar nicht viel später: dafür bürgen die darin erwähnten Namen der griechischen Könige (Alexander, Antigonus, Magas, Ptolemaios, Antiochus), die zwar sicher nicht als gleichzeitig mit den Inschriften betrachtet werden können, deren Notorietät in Indien aber schwerlich so lange gedauert hat, dafs die Inschriften lange nach ihrer Zeit abgefafst sein könnten, s. Wilson a. a. O.

2) So werden im zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa die Çyâparṇa, ein Geschlecht (?) der westlichen Salva, als pûtâyai vâco vaditâras „eine stinkende Sprache redend" genannt, und im Pañcaviñçabrâhmaṇa werden die Vrâtya ihrer schlechten Sprache wegen getadelt: ebenso im Çatapatha-Brâhmaṇa (III, 2, 1, 24) die Asura, wo zugleich die Brâhmaṇa davor gewarnt werden, sich dergl. anzunehmen, tasmâd brâhmaṇo na mlechet. — Beiläufig bemerke ich hier, dafs M. Müller in seiner Ausgabe des Ṛik in der Einleitung des Sâyaṇa p. 36, 21 irrig helayo als ein Wort schreibt, es steht für he 'layo, insofern die Asura den Schlachtenruf he 'rayo (arayo) so verstümmeln, dem Çatapatha-Brâhmaṇa nach gar zu he 'lavo.

indischen Literatur deren Posteriorität nach der ersten bekunden, bestehen darin, dafs in ihren Anfängen überall die vedische Literatur als vollständig abgeschlossen vorausgesetzt wird, dafs ferner ihre ältesten Theile durchweg auf dieser letzteren basirt sind, und dafs endlich auch die Lebensverhältnisse sämmtlich auf einer Stufe der Entwickelung stehen, zu welcher wir in der ersten Periode nur die Keime und Anfänge nachweisen können: insofern insbesondere der Gottesdienst sich auf eine Trias, Brahman, Vishṇu und Çiva concentrirt, von denen dann mit der Zeit die beiden letzteren in verschiedenen Gestalten je nach den verschiedenen sich deshalb bildenden Sekten die Oberhoheit zugesprochen erhalten. Damit ist aber keineswegs gesagt, dafs nicht einzelne Theile der ersten Periode direkt in die zweite hineinreichen sollten, was ich im Gegentheil im Bisherigen vielmehr schon häufig nachzuweisen versucht habe. Im Ganzen ist die Verbindung beider Perioden übrigens eine ziemlich lose, am innigsten noch ist sie in denjenigen Literaturzweigen, die in der ersten Periode bereits zu einer bestimmten Stufe gelangt waren, und sich nur unmittelbar fortgesetzt haben, in Grammatik nämlich und in Philosophie. Für diejenigen Zweige hingegen, die eine mehr selbstständige Entwickelung der zweiten Periode sind, ist die Schwierigkeit der Verbindung mit der älteren Zeit sehr grofs. Es ist da eine direkte Kluft vorhanden, die man durchaus nicht ausfüllen kann. Der Grund davon liegt ganz einfach darin, dafs bei der Schwierigkeit der Aufbewahrung der glückliche Nachfolger seinen übertroffenen Vorgänger fast stets gänzlich verdrängt hat: jener wurde überflüssig, daher bei Seite geschoben, nicht mehr auswendig gelernt, resp. nicht mehr abgeschrieben: und so besitzen wir von allen diesen Zweigen, wo nicht ein anderer Einflufs dazutritt, fast nur die Blüthenwerke, in denen ein jeder seine Culmination erreicht hat, und die als die klassischen Muster dienen, nach denen sich später die moderne, eigner Produktionskraft mehr oder weniger beraubte Literatur weiter gebildet hat. Wir haben übrigens diesen Umstand bereits früher auch für die ältere Brâhmaṇa-Literatur etc. als gleich tödtlich angeführt, und zwar hat er

dort ziemlich in derselben Ausdehnung als hier sein beklagenswerthes, ob auch ganz natürliches, Recht ausgeübt. Auch für einen andern verwandten Punkt finden wir in der vedischen Literatur, resp. in deren Çâkhâ, die beste Analogie, dafür nämlich, dafs uns einige der Hauptwerke dieser Periode in mehreren (meist zwei) Recensionen vorliegen: es tritt hier aber noch ein anderer Umstand hinzu, der bei der grofsen Sorgfalt, welche der heiligen Literatur zugewendet wurde, bei dieser verhältnifsmäfsig nur in sehr geringem Maafse gilt, der Umstand nämlich, dafs auch das gegenseitige Verhältnifs der Handschriften an und für sich ein solches ist, dafs an die sichere Restituirung eines ursprünglichen Textes meist gar nicht gedacht werden kann, und nur da, wo alte Commentare vorliegen, der Text einigermafsen, für die Zeit dieser Commentare wenigstens, gesichert ist. Es hat dies offenbar in der ursprünglich traditionellen Ueberlieferung seinen Grund: die schriftliche Aufzeichnung geschah erst später, und vielleicht gleichzeitig an verschiedenen Orten, da konnten denn Differenzen aller Art natürlich nicht ausbleiben: aufserdem sind indefs auch viele Aenderungen und Zusätze offenbar ganz willkürlicher Art, theils mit Absicht gemacht, theils aus Fehlern der Copisten entstanden: und in Bezug auf letzteren Punkt insbesondere ist nicht aufser Augen zu lassen, dafs bei dem vernichtenden Einflufs des Clima's die Abschriften überaus häufig wiederholt werden mufsten: im Allgemeinen sind die älteren indischen Handschriften nur 3—400 Jahr alt, über 500 Jahr wird schwerlich irgend eine hinausgehen: mit der sogenannten diplomatischen Critik ist daher hier sehr wenig oder gar nichts anzufangen: denn auch nicht einmal auf den Text, der in Citaten vorliegt, kann man sich verlassen, da diese Citate meist aus dem Kopfe gemacht wurden, wobei Irrthümer und Veränderungen natürlich unvermeidlich sind.

Was den stofflichen Unterschied der zweiten von der zweiten Periode betrifft, so besteht derselbe hauptsächlich darin, dafs die betreffenden Gegenstände dort nur in ihren Einzelnheiten, resp. fast nur in ihrer Beziehung zum Opfer, hier

dagegen in ihren Gesammtverhältnissen behandelt werden: es ist, um es kurz zu sagen, nicht blos ein praktisches, als vielmehr ein wissenschaftliches, ein dichterisch-künstlerisches Bedürfnifs, welches hier befriedigt wird. Dem entspricht denn auch die verschiedene Form, in der beide Perioden auftreten. Während sich in der ersten allmälig eine einfache, gedrängte Prosa entwickelt hatte, wird diese Form hier wieder verlassen und die rhythmische aufgenommen, ausschliefslich sogar für streng wissenschaftliche Darstellungen in Anwendung gebracht: die einzige Ausnahme bilden die grammatischen und philosophischen Sûtra, die sich dafür durch desto gedrängtere, kunstmäfsige Ausdruckweise auszeichnen, was gar nicht mehr Prosa zu nennen ist. Nur Bruchstücke finden wir noch von der Prosa in Erzählungen, die sich gelegentlich in dem grofsen Epos erwähnt finden, in der Fabel ferner und im Drama, aber stets sind sie von rhythmischen Theilen durchzogen; nur in den buddhistischen Legenden hat sich ein prosaischer Stil fortgesetzt, deren Sprache ist indefs eine ganz eigenthümliche und zudem ganz auf einen bestimmten Kreis beschränkt: es ist die Prosa in Folge dieser Vernachlässigung in der That völlig in ihrer bereits erreichten Entwickelung gestört worden, resp. gänzlich zurückgeschritten, und giebt es kaum etwas schwerfälligeres als die Prosa der späteren indischen Romane und der indischen Commentare: dasselbe gilt von der Prosa der Inschriften.

Diesen Punkt dürfen wir nicht aus den Augen lassen, wenn wir nunmehr von einer Eintheilung der Sanskrit-Literatur in Werke der Poesie, Werke der Wissenschaft und Kunst, und Werke für Recht, Sitte, Cultus sprechen: in poetischer Form treten dieselben sämmtlich auf und unter Poesie verstehen wir demnach nur was man sonst „die schöne Literatur“ nennt, freilich nicht ohne bedeutende Modifikation dieses Sinnes: während nämlich allerdings auf der einen Seite die poetische Form sich allen Zweigen der Literatur mitgetheilt hat, ist dafür auf der andern in die Poesie selbst ein gut Theil praktischer Prosa hineingekommen, und dieselbe

zu einer Tendenzpoesie geworden. Insbesondere gilt dies von der epischen Poesie.

Da man seit lange gewohnt ist, diese letztere, die epische Poesie, an die Spitze der Sanskrit-Literatur zu stellen, so schliefsen auch wir uns dieser Gewohnheit an, obschon die vorhandenen Denkmäler derselben schwerlich gegründete Ansprüche darauf erheben dürfen, für älter zu gelten, als z. B. die Grammatik des Pâṇini oder als das Gesetzbuch, das den Namen des Manu trägt. Wir haben die epische Poesie in zwei verschiedene Gruppen zu theilen, in die itihâsa-purâṇa und in die kâvya. Den Namen der itihâsa-purâṇa haben wir schon mehrfach in den späteren Brâhmaṇa kennen lernen, im zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa nämlich, im Taittirîya-Âraṇyakam und in der Chândogyopanishad. Wir sahen theils dafs die Commentatoren diese Ausdrücke stets von den legendenhaften Stellen in den Brâhmaṇa selbst, nicht von aparten Werken, verstehen, theils dafs auch aus einer Stelle im 13. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa wirklich mit ziemlicher Bestimmtheit erhellt, dafs damals noch dergl. aparte Werke nicht existirt haben können, insofern die bei den vorhandenen gebräuchliche Eintheilung in Parvan daselbst ausdrücklich für andere Werke in Anspruch genommen und bei ihnen selbst nicht gebraucht wird. Auf der andern Seite haben wir in der Sarpavidyâ (Schlangenkunde) und der Devajanavidyâ (Kunde von den Göttergeschlechtern), denen daselbst ausdrücklich die Eintheilung in Parvan, also Existenz in bestimmter Form, zugeschrieben wird, wohl mythologische Berichte zu erkennen, die ihrer Natur nach recht gut als Vorläufer des Epos gelten können. Im Uebrigen haben wir bereits früher jene Legenden und Sagen, die theils, hie und da schon in rhythmischer Form[1], in den Brâhmaṇa zerstreut sind, theils in der anderweitigen Tradition über die Entstehung der Lieder des Ṛik etc. lebten, als die Vorgänger der epischen Poesie an-

1) So im zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa die Geschichte des Hariçcandra.

gegeben, wie sich denn in der That auch in dieser hie und da noch dergl. kurze prosaische Legenden wirklich erhalten haben. Auch die gâthâs, Sangstrophen, zur Verherrlichung einzelner Grofsthaten, die sich in den Brâhmaṇa finden, haben wir bereits in gleicher Beziehung angeführt: sie wurden zur Laute gesungen und hatten theils die alten frommen Könige, theils den jedesmaligen Fürsten zum Gegenstande (s. Ind. Stud. I, 187). Was nun speciell das uns vorliegende Epos, das Mahâ-Bhârata nämlich, betrifft, so haben wir das Vorkommen des Vyâsa Pârâçarya und des Vaiçampâyana, die es selbst als seine ersten Verfasser angiebt, im Taittirîya-Âraṇyaka nachgewiesen, sowie bemerkt, dafs die Familie der Parâçara in den Vaṇça des weifsen Yajus besonders reich vertreten ist[1]. Wenn wir nun auch ein Naimishîya-Opfer mehrfach in den Brâhmaṇa erwähnt finden, und den Angaben des Mahâ-Bhârata nach bei einem solchen der zweite Vortrag desselben vor einem Çaunaka stattgefunden haben soll, so haben wir doch ebenfalls bereits bemerkt, dafs eben beide Opfer auseinander zu halten sind (wie denn auch in den Brâhmaṇa kein Çaunaka als an jenem Naimishîya-Opfer betheiligt erscheint): es können ja mehrere dergl. Opfer im Naimisha-Walde stattgefunden haben, oder es kann ja auch die Angabe von jenem Vortrage nur auf dem Bestreben beruhen, dem Werke eben eine ganz besondere Weihe zu geben, — denn dafs Vyâsa Pârâçarya und Vaiçampâyana, diese erst im Taitt. Âraṇyaka erwähnten Lehrer, älter sein sollten als jenes in den Brâhmaṇa erwähnte Opfer, ist völlig widersinnig. Die Erwähnung des Bhârata und Mahâ-Bhârata selbst im Gṛihyasûtram des Âçvalâyana haben wir als eine Interpolation, oder als ein Zeichen ganz moderner Abfassungszeit bezeichnet. Bei Pâṇini finden wir das Wort Mahâ-Bhârata zwar vor, aber durçhaus nicht zur Bezeichnung des Werkes dieses Namens, sondern als Appellativ zur Bezeichnung jedes unter den

1) Dadurch wird die Lassensche (Indien I, 629) Beziehung des Namens Pârâçarya auf den Astronomen, resp. Chronologen Parâçara sehr fraglich.

Bhârata (Jâbâla, Hailihila) sich besonders auszeichnenden Mannes (s. Ind. Stud. II, 73): wohl aber finden wir bei Pâṇini die Erwähnung von Namen, die speciell der Sage des Mahâ-Bhârata angehören: Yudhishṭhira nämlich, Hâstinapura, Vâsudeva, Arjuna[1], Andhaka Vṛishṇayaḥ, Droṇa (?), so dafs diese Sage zu seiner Zeit jedenfalls, möglicher Weise auch schon in poetischer Gestalt, bestanden hat, so befremdend es auch ist, dafs der Name Pâṇḍu[2] bei ihm nicht genannt wird. Das erste direkte Zeugnifs für das Bestehen eines Epos mit dem Inhalte des Mahâ-Bhârata finden wir in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts p. Chr. bei dem Rhetor Dio Chrysostomus, und zwar ergiebt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dafs die betreffende Kunde noch ganz neu war und zwar von Schiffern herrührte, die bis in die südlichsten Theile Indiens gekommen waren, wie ich dies Ind. Stud. II, 161—65 nachgewiesen habe[3]. Da Megasthenes noch nichts von diesem Epos erwähnt, so ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dafs die Entstehung desselben eben zwischen seine Zeit und die des Chrysostomus zu setzen ist, da, was die ungebildeten[4] Schiffer bemerkten, ihm schwerlich entgangen sein würde, zumal wenn das, was er über Herakles und seine Tochter Pandaia berichtet, wirklich auf Kṛishṇa und dessen Schwester, die Gemahlinn des Arjuna zu beziehen sein sollte, die Pâṇḍusage also wirklich schon bestanden hätte. Was nun diese letztere Sage, die den Inhalt des Mahâ-Bhârata bildet, anbetrifft, so haben wir bereits bemerkt, dafs sich zwar im Yajus insbesondere mehrere Namen und Data finden, die zu derselben

---

1) Ein den Vâsudeva, den Arjuna Verehrender heifst Vâsudevaka. Ârjunaka. Arjuna ist doch hier nicht etwa noch Name des Indra?

2) Derselbe findet sich überhaupt nur im Mahâ-Bhârata und in den darauf sich stützenden Werken vor. Die Buddhisten erwähnen indefs ein Bergvolk der Pâṇḍava, zugleich als Feinde der Çâkya (d. i. Koçala) und der Bewohner von Ujjayini, s. Schiefner Leben des Çâkyamuni p. 4. 40 (an letzterer Stelle scheinen sie mit Taxaçilâ in Verbindung gesetzt zu sein?), und ferner Lassen II, 100 ff. Foucaux Rgya Cher Rol Pa p. 228. 229 (.25. 26).

3) Es ist aber nicht nöthig, dafs sie jene Kunde gerade aus den südlichen Theilen Indiens mitbrachten, wie ich a. a. O. angenommen habe: sie können dieselbe auch auf einem andern Theil ihrer Reise erhalten haben.

4) Dafs sie dies waren, ergiebt sich aus ihrer Angabe über den grofsen Bären a. a. O.

in innigem Bezuge stehen, daſs dieselben aber andererseits darin in wesentlich verschiedenen Verhältnissen auftreten, insofern die Kuru-Pañcâla insbesondere, deren gegenseitige Vernichtung von Lassen als der Hauptgrundzug des Mahâ-Bhârata hingestellt wird, in engem Frieden und Freundschaft leben, Arjuna ferner, der Hauptheld der Pâṇḍu, in der Vâjas. Saṃhitâ und im Çatapatha-Brâhmaṇa noch Name des Indra ist[1], Janamejaya Pârixita endlich, der Urenkel des Arjuna im Mahâ-Bhârata, im letzten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa mit seinem und seines Geschlechtes Hoheit und Untergang noch in ziemlich frischem Andenken zu stehen scheint. Ich habe auch bereits die Vermuthung ausgesprochen, daſs wir in den Thaten und dem Untergange dieses letzteren vielleicht den ursprünglichen Knoten der Sage des Mahâ-Bhârata zu suchen haben[2], so wie andererseits, daſs, ähnlich wie in den Epen anderer Völker, besonders im parsischen Epos, auch im Mahâ-Bhârata eine Verknüpfung der Göttermythen mit der Volkssage stattgefunden hat, und zwar haben beide sich in einer Weise durchdrungen, daſs ein Auseinanderhalten der beiderseitigen Bestandtheile wohl für immer zu den Unmöglichkeiten gehört. Eins aber ist doch im Mahâ-Bhârata mit Sicherheit zu erkennen, nämlich daſs demselben ein Kampf zu Grunde liegt, der in Hindostan und zwar zwischen ârischen Völkern geführt ward, also wohl in eine Zeit gehört, wo deren Ansiedelung und resp. die Unterwerfung und Brâhmanisirung der Ureinwohner vollendet war: was aber zu demselben Veranlassung gab, ob blos Territorialstreitigkeiten oder etwa Cultusverschiedenheiten, ist nicht auszumachen. — Wie uns nun übrigens das Mahâ-Bhârata jetzt vorliegt, ist nur ein Viertel etwa desselben (einige 20,000 Çloka circa) auf diesen Kampf und die damit in Verbindung gebrachten und verschmolzenen Götter-

1) Indra trägt im 13. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa auch den Namen Dharma, der im Mahâ-Bhârata zu Yudhishṭhira selbst speciell in Bezug gesetzt wird (allerdings in der Form dharmarâja, dharmaputra etc.).

2) Womit freilich in grellem Widerspruche steht, daſs ihm gerade das Mahâ-Bhârata vorgetragen wird.

mythen sich beziehend, während die übrigen drei Viertel gar nicht dazu gehören und nur äufserst lose damit sowohl als mit einander in Verbindung gesetzt sind. Es sind diese späteren Zusätze theils epischer Art, und zwar aus dem Bestreben entstanden, hier wie in einem Brennpunkte Alles zu vereinen, was von alten Sagen aufzutreiben war — und darunter finden sich denn in der That manchmal auch der Form nach ziemlich alterthümliche Legenden —, theils sind sie rein didaktischen Inhalts, zu dem Behufe eingefügt, um dem Kriegerstande, für den das Werk hauptsächlich bestimmt ward, alle mögliche Belehrung zu bieten über seine Pflichten, insbesondere über die den Priestern schuldige Ehrfurcht. Schon an dem als die ursprüngliche Grundlage zu erkennenden Kampftheile haben sicher manche Generationen gearbeitet, ehe er eine annähernd feste Textgestalt gewonnen hat: bemerkenswerth ist, dafs gerade in ihm der Yavana, Çaka, Pahlava u. dergl. Völker mehrfach Erwähnung geschieht, dieselben auch an dem Kampfe selbst betheiligt erscheinen, woraus für die Zeit der betreffenden Stellen das Eingetretensein feindlicher Berührungen mit den Griechen etc. sich als nothwendige Voraussetzung ergiebt. Wann nun aber gar die endliche Schlufsredaktion des ganzen Werkes in seiner jetzigen Gestalt stattgefunden hat, darüber ist vor der Hand auch nicht annähernd eine direkte Vermuthung möglich, jedenfalls indefs erst mehre Jahrhunderte nach Beginn unserer Zeitrechnung[1]. Von Interesse ist es, dafs man neuerdings auf der Insel Bali bei Java die Kavi-Uebersetzung mehrerer Parvan des Mahâ-Bhârata aufgefunden hat, deren Umfang von dem, den sie in Indien haben, ziemlich abzuweichen scheint: eine specielle Vergleichung wäre für die Critik des Mahâ-Bhârata nicht ohne Wichtigkeit. Bei dem völligen Durcheinander von Stellen aus höchst verschiedenen Zeiten ist das

---

1) Bedeutungsvoll für das allmälige Wachsthum des Mahâ-Bhârata ist das Beispiel einer von Çaṅkara kommentirten Episode, die bis zur Zeit des Nilakaṇṭha (also etwa in 6—7 Jahrh.) um ein ganzes Capitel resp. 47 Çloka zugenommen hat, s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 108.

Werk übrigens im Allgemeinen nur mit grofser Vorsicht zu benutzen. Edirt ist es in Kalkutta, zugleich mit dem Harivaṇça, einem als Nachtrag dazu geltenden Werke[1]. — Ueber das Jaimini-Bhârata, welches nicht auf Vyâsa und Vaiçampâyana, sondern auf Jaimini zurückgeht, fehlen uns noch die näheren Nachrichten: das eine Buch desselben, das ich kenne, ist von dem entsprechenden Buche des gewöhnlichen Mahâ-Bhârata vollständig verschieden[2].

Neben den Itihâsa finden wir in den Brâhmaṇa das Purâṇa genannt und zwar zur Bezeichnung der darin so zahlreichen kosmogonischen Untersuchungen, die sich auf das „agram," den Anfang, zurückbeziehen. Es hat sich diese Bedeutung dann später, als besondere Werke dieses Namens entstanden, erweitert, so dafs auch die Geschichte der entstandenen Welt und der Geschlechter ihrer Götter und Helden, so wie die Lehre von den verschiedenen Zerstörungen und Erneuerungen nach der Theorie der Weltalter (yuga) darin Aufnahme fanden: im Ganzen werden fünf dergl. Gegenstände angegeben, die ihren Inhalt bildeten (s. Lassen I, 479), und stammt davon noch das im Lexicon des Amara als Synonym von Purâṇam angeführte Beiwort pañcalaxaṇam. Jene Werke nun sind untergegangen, und die an ihrer Stelle uns unter dem Namen Purâṇa vorliegenden Werke sind die Erzeugnisse einer späteren Zeit, sämmtlich erst etwa den letzten 1000 Jahren angehörig. Sie sind (s. Lassen a. a. O.) im Interesse und zur Empfehlung der Çiva- und Vishṇu-Sekten geschrieben, und entspricht keines von ihnen ganz, andere nur wenig, einige gar nicht der Beschreibung, die uns von jenen alten Purâṇa bei den Scholiasten des Amara oder auch in ihnen selbst hie und da überliefert wird. „Für die zum Theil verkürzten zum Theil weggelassenen Erzählungen sind theologische und philosophische Be-

---

1) Das zu Albîrûnî's Zeit, im 11. Jahrhundert, als eine Hauptauktorität galt, s. Journ. Asiat. Aug. 1844 p. 130.

2) s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berl. Bibl. p. 111—118: nach Wilson Mack. Coll. II, 1 scheint nur dieses eine Buch zu existiren, s. auch Weigle in der Z. d. D. Morg. Ges. II, 278.)

lehrungen, rituelle und ascetische Vorschriften und namentlich Legenden zur Empfehlung einer besondern Gottheit und gewisser Heiligthümer an die Stelle gesetzt (Lassen a. a. O. p. 481)." Doch hat sich sicher noch manches aus jenen älteren Werken in ihnen enthalten, wie sich denn häufig längere Stellen gleichlautend in mehreren derselben vorfinden. Im Allgemeinen schliefsen sie sich übrigens für die Sagen aus der Vorzeit genau an das Mahâ-Bhârata als ihre *Quelle* an, gehen aber dann auch noch, obwohl stets in prophetischem Tone gehalten, auf die historischen Königsreihen über, wobei sie indefs in die gröbsten Widersprüche mit einander sowohl, wie mit der Chronologie überhaupt, gerathen, so dafs ihr historischer Werth in dieser Beziehung nur äufserst gering ist. Ihre Zahl ist ziemlich bedeutend (es sind ihrer 18), und wird noch um das Doppelte vermehrt durch die sogenannten Upapurâṇa, in welchen der epische Charakter noch mehr zurückgedrängt und der rituelle ganz in den Vordergrund getreten ist. Nur ein einziges Purâṇa, das Bhâgavata-Purâṇa liegt uns bis jetzt (dem gröfsten Theile nach wenigstens), und zwar durch Burnouf edirt, vor, über die übrigen haben wir indefs vortreffliche Nachrichten in Wilson's Uebersetzung des Vishṇupurâṇa.

Als die zweite Gruppe der epischen Poesie haben wir die Kâvya bezeichnet, welche bestimmten Kavi, Dichtern, zugeschrieben werden, während Itihâsa und Purâṇa einer mythischen Persönlichkeit dem Vyâsa, der personificirten Dieskeuase, angehören[1]. An der Spitze dieser Kâvya steht das Râmâyaṇa des Vâlmîki, dessen Namen wir bereits unter den Lehrern des Taittirîyaprâtiçâkhya aufgeführt fanden[2]. Der Sprache nach steht dieses Werk in enger Verbindung mit dem Kampftheile des Mahâ-Bhârata, obwohl es in einzelnen Fällen, wo der Dichter seine ganze Ele-

---

1) Die Wörter: Kavi in der Bedeutung von Sänger, Dichter und: Kâvya in der von Lied, Gedicht werden im Veda mehrfach gebraucht, aber ohne technische Bedeutung, s. Vâjas. Samhitae spec. II, 187.

2) Ob darunter derselbe Mann zu verstehen sei, ist natürlich nicht gewifs, bei der Sonderbarkeit des Namens aber wenigstens nicht unwahrscheinlich.

ganz entfaltet, die Spuren späterer Zeit in Metrum und Reim deutlich genug zur Schau trägt. In Bezug auf den Inhalt dagegen ist der Unterschied von dem Kampftheile des Mahâ-Bhârata ein bedeutender. Während in diesem das menschliche Gewicht überall die Oberhand hat, und eine Menge bestimmter Persönlichkeiten auftreten, denen die Möglichkeit historischer Existenz nicht abzusprechen, und mit denen die Göttersage erst sekundär in Verbindung gebracht worden ist, stehen wir im Râmâyaṇa gleich von Anfang ab mitten drinnen in der Allegorie, und bewegen uns nur insofern noch auf historischem Boden, als dieselbe auf ein historisches Faktum, die Ausbreitung nämlich der ârischen Cultur nach dem Süden, resp. nach Ceylon hin, angewendet ist. Die handelnden Persönlichkeiten sind nicht wirkliche historische Gestalten, sondern nur Personifikationen gewisser Begebenheiten und Zustände. Die Sîtâ zunächst, deren Entführung durch einen riesigen Dämon und Wiedergewinnung durch ihren Gemahl Râma den Knotenpunkt des ganzen Gedichtes bildet, ist die schon in den Liedern des Ṛik, noch mehr aber im Gṛihya-Ritual, göttlich verehrte Ackerfurche und repräsentirt demnach den ârischen Ackerbau, der von Râma, den ich für ursprünglich identisch mit dem später von ihm getrennten Balarâma halabhṛit, dem Pflugträger, halte, gegen die Angriffe der räuberischen Ureinwohner geschützt werden mufs: die letzteren erscheinen unter dem Bilde von Dämonen und Riesen, während die der ârischen Cultur sich geneigt zeigenden Ureinwohner als Affen dargestellt werden, ein Vergleich, der übrigens ursprünglich wohl auch nicht gerade schmeichelhaft gemeint war und auf der dem ârischen Volke gegenüber allerdings auffallenden Häfslichkeit der Ureinwohner beruht. Wenn nun diese allegorische Form des Râmâyaṇa dieses Werk jedenfalls von vorn herein als später denn den Kampftheil des MBhârata erscheinen läfst, so möchte ferner wohl ein Gleiches auch von den beiderseitig zu Grunde liegenden Fakta anzunehmen sein, insofern die Cultivirung des südlichen Indiens wohl erst stattfinden konnte, nachdem

die Ansiedelung in Hindostan vollendet und resp. die dortigen Kämpfe ausgekämpft waren: letzteres ist indeſs allerdings nicht nothwendig und könnte wenigstens der dem MBhârata zu Grunde liegende Kampf auch gleichzeitig mit Expeditionen anderer ârischen Stämme nach dem Süden zu setzen sein. Ob nun wirklich, wie im Râmâyaṇa angegeben, die Koçala, als deren Fürst Râma darin erscheint, die Cultivirung des Südens bewerkstelligt haben[1], oder ob nur der Dichter ein Koçala war und seinem Volke resp. Fürstengeschlechte diese Ehre vindicirte, wie er wirklich die Sîtâ zu einer Tochter des seiner Frömmigkeit wegen berühmten Janaka, des Königs der den Koçala benachbarten Videha gemacht hat, darüber ist ein Urtheil noch nicht möglich. Man hat die spärliche Kenntniſs des südlichen Indiens, die im Râmâyaṇa sich kundgiebt, als einen Beweis für dessen Alterthümlichkeit aufgestellt, weil im Mahâ-Bhârata dasselbe bei weitem kultivirter und in vielfachem direkten Verkehr erscheine: ich kann darin aber nur einen Beweis entweder dafür sehen, daſs der Dichter nicht die besten geographischen Kenntnisse besessen, während am Mahâ-Bhârata mehrere Generationen geschaffen haben, die es sich zur Aufgabe machten, das Gewicht jenes Kampfes durch Heranziehen möglichst vieler Bestandtheile zu verherrlichen, oder aber dafür — und dies scheint mir insbesondere zu betonen —, daſs der Dichter seine Aufgabe richtig gefaſst und gelöst habe, so daſs er nicht Späteres, ob ihm auch bekannt, mit dem Früheren vermischte. Die ganze Anlage des Râmâyaṇa spricht dafür, daſs wir es hier mit dem Werke, mit der dichterischen Schöpfung eines Mannes zu thun haben. Das will aber bei dem Umfang des Werkes (jetzt etwa 24000 Çloka) etwas sagen: ehe die epische Poesie zu einer solchen Stufe der Vollendung gedeihen konnte, muſste sie schon manche Entwickelungsphasen[2] durchgemacht haben. Damit ist indeſs kei-

1) Wie auch von ihnen (von Bhagîratha nämlich), dem Râmâyaṇa nach, der Ausfluſs der Gaṅgâ in das Meer aufgefunden ward: sie sind eben eigentlich mehr die westlichen Vorposten der Arier, nicht aber die südlichen.

2) Spuren dieser letzteren haben wir wohl in den von Pâṇini (IV. 3, 88)

neswegs gesagt, dafs das Werk von Anfang ab diesen Umfang gehabt habe: es ist sicher auch hier Vieles spätere Zuthat, so besonders wohl alle die Theile, wo Râma als eine Incarnation des Vishṇu dargestellt wird, alle die Episoden im ersten Buche, das ganze siebente Buch u. dergl. m. Die Ueberlieferung war eben ursprünglich traditionell und hat sich erst später schriftlich fixirt, gerade wie beim Mahâ-Bhârata: es ist hier aber noch der bei dem letzteren in dieser Weise wenigstens noch nicht nachgewiesene eigenthümliche Umstand eingetreten, dafs uns der Text in mehreren verschiedenen Recensionen vorliegt, die in Bezug auf den Inhalt zwar meist mit einander stimmen, aber theils eine verschiedene Anordnung befolgen, theils in dem Ausdruck selbst durchgängig, oft bedeutend differiren: es läfst sich dies wohl nur dadurch erklären, dafs jene schriftliche Fixirung des Textes an verschiedenen Orten stattgefunden hat. Wir haben eine vollständige Textausgabe durch G. Gorresio, welche die sogenannte bengalische Recension enthält, und zwei frühere, die mit dem zweiten Buche abbrechen, die eine in Serampore durch Carey und Marshman, die andere in Bonn durch A. W. v. Schlegel edirt. Die Handschriften der hiesigen Bibliothek enthalten, wie es scheint, eine vierte Recension[1].

Zwischen dem Râmâyaṇa und den übrigen Kâvya ist eine ähnliche Kluft, wie zwischen dem MBhârata und den jetzigen Purâṇa. Zur Ausfüllung derselben könnte man die Titel der auf der Insel Bali in der Kavisprache sich vorfindenden Kâvya verwenden, die gröfstentheils sicher auf

---

erwähnten Granthaḥ Çiçukrandiyaḥ, Yamasabhîyaḥ, Indrajananîyaḥ und in den nach Pâṇ. VI, 2, 103 nach den verschiedenen Himmelsstrichen verschieden zu benennenden Âkhyâna und Cânarâṭa: letzteres Wort ist mir noch eben so unverständlich, wie früher s. Ind. Stud. I, 153. (Die Regel VI, 2,103 wird übrigens den Angaben des Kalkuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patanjali nicht erklärt, gehört also möglicher Weise gar nicht dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patanjali an). — Das Wort Grantha kann sich entweder auf das äufsere Zusammenheften beziehen (also wie unser Heft, Band) oder auf die innere Composition: welches von beiden wir anzunehmen haben, bleibt zwar noch dahingestellt, doch möchte ich mich für ersteres entscheiden.

1) s. meinen Catalog derselben p. 119.

Sanskritoriginale zurückgehen: wie denn die Auswanderung der Inder nach Java (von wo sie später nach Bali zogen) jedenfalls zu einer Zeit stattgefunden haben mufs, wo die Kâvya-Literatur in besonderer Blüthe stand, es wäre sonst der eigenthümliche Gebrauch, den dieselben von den Worten Kavi, Kâvya gemacht haben, nicht gut zu erklären. Am selbstständigsten, und darum dem Râmâyaṇa am nächsten, auch in der Form ziemlich rein, stehen unter den erhaltenen Kâvya zwei Werke da[1], die den Namen des Kâlidâsa tragen, Raghuvaṇça nämlich und Kumârasambhava (beide auch in Kavi vorhanden): die anderen Kâvya dagegen schliefsen sich in ihrem Inhalte stets an das Mahâ-Bhârata oder Râmâyaṇa an, und markiren sich von jenen beiden auch deutlich genug durch Sprache und Darstellung, welche letztere immer mehr das epische Gebiet verläfst und auf das erotische, lyrische oder didaktisch-beschreibende, übergeht, während die erstere einem bombastischen Schwulste unterliegt, bis sich in den letzten Endpunkten dieses Kunstepos in armseliges Wortgeklingel auflöst und die angebliche Zierlichkeit der Form, die Ueberwindung schwieriger Sprachkunststücke den Hauptgegenstand des dichterischen Bestrebens bildet, der Inhalt rein zur Nebensache wird, nur zum Stoffe, um eben daran die Sprachgewandtheit zu dokumentiren.

Als zweite Stufe in der Entwicklung der Sanskritpoesie ist nach dem Epos das Drama zu nennen. Der Name dafür ist Nâṭaka, und ein Schauspieler heifst Naṭa, d. i. Tänzer. Die Etymologie weist uns also darauf hin, dafs das Drama aus dem Tanz sich entwickelt hat, der ursprünglich wohl nur mit Spiel und Gesang, allmälig aber mit pantomimischen Darstellungen, Aufzügen und Dialogen begleitet wurde. Den Tanz nun finden wir schon in den Liedern des Ṛik mehrfach erwähnt (so I, 10, 1. 92, 4 etc.), insbesondere häufig aber in der Atharvasaṃhitâ und im Yajus[2], überall indefs noch in der Wurzelform nṛit. Die prâkritisirte

---

1) Sie sind in Text und Uebersetzung von Stenzler edirt.
2) Mit mannigfacher Musikbegleitung nach Vâj. Saṃh. XXX

Form naṭ findet sich erst bei Pâṇini vor, der uns dabei aufserdem von der Existenz bestimmter Naṭasûtra[1], Lehrbücher für die naṭa, unterrichtet, deren eines dem Çilâlin, das andere dem Kṛiçâçva zugehörte, und zwar hiefsen deren beiderseitige Anhänger Çailâlinas und Kṛiçâçvinas. Der erstere dieser Namen findet wenigstens in dem Patronymicum Çailâli im Çatapatha-Brâhmaṇa (im 13. Kâṇḍa) ein Analogon, und steht wohl auch mit den Wörtern Çailûsha und Kuçîlava, welche Schauspieler bedeuten[2], in Verbindung? der zweite dagegen ist in dieser Beziehung sehr befremdend, da er sonst einem der alten Helden angehört, die den Indern mit den Parsen gemein sind[3]. Von beiden Werken ist sonst übrigens keine Spur zu finden. Aufserdem erwähnt Pâṇini[4] auch noch Nâṭyam im Sinne von naṭânâm dharma âmnâyo vâ. In beiden Fällen ist darunter wohl die Lehre von der Tanzkunst zu verstehen, nicht aber die von der Schauspielkunst. — Man hat nun bisher stets die Vorstellung festgehalten, dafs das indische Drama nach Art unseres modernen Drama im Mittelalter aus religiösen Festlichkeiten und Aufzügen (sogenannten Mysterien) entstanden sei, resp. auch der Tanz ursprünglich religiösen Zwecken gedient habe. Für letzteres habe ich indefs in den mir bekannten Çrauta- oder Gṛihya-sûtra (letztere kenne ich allerdings nur sehr oberflächlich) noch keinen einzigen Fall gefunden. Die religiöse Bedeutung des Tanzes ist somit für die ältere Zeit jedenfalls noch fraglich, und da nun das

---

1) Die betreffenden beiden Regeln IV, 3, 110. 111 werden übrigens den Angaben des Kalkuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patanjali nicht erklärt, gehören also möglicher Weise gar nicht dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patanjali an.

2) Diese Wörter gehen wohl auf çîla, resp. auf die schlechten, lockeren Sitten der damit bezeichneten zurück: bei Çilâla müfste also dasselbe stattfinden, wenn es damit verwandt sein soll; die Etymologie von Kuça und Lava, den beiden Söhnen des Râma, im Beginn des Râmâyaṇa, ist offenbar erfunden, um das Odium des Namens ku-çîlava abzuwehren.

3) Sollten wir ihn hier etwa wörtlich zu nehmen haben? und er hier vielleicht ein spöttischer Beiname zur Bezeichnung der Armuth sein, etwa zugleich mit direkter ironischer Beziehung auf den alten berühmten Kṛiçâçva??

4) IV, 3, 129: auch diese Regel wird im Bhâshya nicht erklärt: es gilt also das oben in der ersten Note Bemerkte.

Drama offenbar aus dem Tanze erwachsen ist, so wird auch jener ursprüngliche Zusammenhang des Drama mit religiösen Festlichkeiten und Aufzügen bedenklich: dazu kömmt, dafs gerade die ältesten Dramen rein bürgerlichen Inhaltes sind, die jüngsten dagegen fast ausschliefslich religiösen Zwecken dienen, und scheint es sonach vielmehr gerade umgekehrt, als ob nämlich die Verwendung des Tanzes[1] resp. des Drama zu religiösen Feierlichkeiten erst ein Werk der späteren Zeit sei. Damit ist indefs nicht gesagt, dafs der Tanz etwa bei den grofsen Opferfesten, die hie und da von den Fürsten gefeiert wurden, ausgeschlossen gewesen sei, sondern nur, dafs er nicht selbst ein Theil der heiligen Handlung, der religiösen Feier war, und nur in den Intervallen seinen Platz finden konnte und fand. Der Name, den der Schauspieldirektor in den Dramen selbst führt, sûtradhâra nämlich, wird wohl ganz mit Recht auf die Bedeutung (Fadenhalter) Zimmermann zurückgeführt[2], insofern es eben zu den Obliegenheiten des Baumeisters bei jenen Opferfesten gehört zu haben scheint, aufser der Errichtung der zur Aufnahme der Theilnehmer am Opfer bestimmten Bauten auch die Leitung der verschiedenen Anordnungen, die zu deren Unterhaltung dienen sollten, zu übernehmen (s. Lassen II, 503). Ob nun übrigens die bei dergl. Gelegenheiten erwähnten Naṭa, Nartaka als Tänzer oder als Schauspieler zu fassen sind, ist wenigstens fraglich: und da jede direkte Andeutung für letzteres fehlt, so halte ich mich zunächst an die etymologische Bedeutung des Wortes: nur wo beide nebeneinander stehen (wie Râmây. 1, 12, 7 Gorr.), wird man naṭa jedenfalls wohl als Schauspieler zu fassen haben. Die buddhistische Legende scheint allerdings einmal, in der Lebensbeschreibung nämlich des Maudgalyâyana und Upatishya, zweier Schüler Buddha's, in

---

1) Im Meghadûta ist sie v. 35. 36 gekannt.

2) Und hat sonach mit den oben erwähnten naṭasûtra wohl nichts zu thun? Eine andere Anwendung des Wortes bei den Buddhisten s. Lassen II, 81. An Marionettentheater ist wohl keinesfalls zu denken, obwohl die javanischen Puppenspiele dazu verleiten könnten.

deren Gegenwart die Aufführung von Dramen zu erwähnen[1]: es frägt sich nun aber zunächst, wie alt das betreffende Werk ist, in welchem diese Erwähnung geschieht: das ist doch die Hauptsache ehe man daraus einen Schlufs ziehen darf: Lassen sagt nun zwar, dafs „in den ältesten buddhistischen Schriften von dem Besuche von Schauspielen als etwas Gewöhnlichem die Rede sei," beruft sich aber nur auf die unten in der Note angegebene Stelle des Dulva, der Dulva aber, also das vinayapiṭakam, gehört bekanntlich nicht zu den „ältesten buddhistischen Schriften," sondern enthält Stücke aus den verschiedensten Zeiten, und zum Theil höchst fraglichen Alters. Im Lalitavistara bei der Prüfung Buddha's in den verschiedenen Künsten und Wissenschaften (bei Foucaux p. 150) ist unter nâṭya sicher wohl Mimik zu verstehen (wie F. auch übersetzt), aber theils ist dadurch noch nicht das Bestehen der Dramen bedingt, theils ist die Zeit jenes Werkes noch keineswegs als eine gelöste zu betrachten: für Buddha's Zeit selbst aber ist jene Prüfungs-Legende natürlich ohne irgend welche Beweiskraft.

Was nun die vorhandenen Dramen betrifft, so ist man bisher gewohnt gewesen, angeblich der Tradition zu folgen und die ältesten derselben, die Mṛichakaṭî nebst den Stükken des Kâlidâsa, in das 1. Jahrhundert a. Chr. zu versetzen, während die *nächst*folgenden Stücke des Bhavabhûti erst dem 8. Jahrhundert p. Chr. angehören. Es lägen somit etwa 8—9 Jahrhunderte zwischen Kâlidâsa und Bhavabhûti, aus welchem Zeitraum uns kein einziges dergl. Werk erhalten wäre. Dies ist nun jedenfalls an und für sich höchst unwahrscheinlich, und müfste doch dann wahrhaftig zum wenigsten in den Dramen der jüngeren Epoche ein ganz anderer Geist, eine ganz andere Behandlungsweise bemerklich sein,

---

1) Die Worte Csoma Körösi's, der davon As. Res. XX, 50 berichtet, lauten: „they meat at the occasion of a festival at Râjagṛiha: their behaviour during the several exhibitions of spectacles — their mutual adresses after the shows are over." Mufs man hier nothwendig unter spectacle „dramatisches Schauspiel, Drama" verstehen??

als in ihren um 8—900 Jahre älteren Vorgängern[1]. Dies ist aber durchaus nicht der Fall: wir werden somit also von vorn herein genöthigt, jener angeblichen Tradition den Abschied zu geben und jene soidisant älteren Stücke mit denen des Bhavabhûti ziemlich in dieselbe Zeit zu setzen. Gehen wir nun übrigens näher auf die Sache ein, so finden wir, dafs in Bezug auf Kâlidâsa nicht einmal die Tradition der Inder wirklich zu der bisherigen Annahme Grund giebt, sondern dafs sie nur gründlich mifshandelt worden ist. Die Tradition ist nämlich die, dafs Kâlidâsa am Hofe des Vikramâditya gelebt habe, und zwar ist sie enthalten im einem Denkverse, der da sagt, dafs Dhanvantari, Xapaṇaka, Amarasiṇha, Çaṇku, Vetâlabhaṭṭa, Ghaṭakarpara, Kâlidâsa, Varâhamihira, und Vararuci[2] die neun Edelsteine am Hofe des Vikrama seien. Auf diesem einzigen Verse nun, von dem man, wie von dem Mädchen aus der Fremde, sagen kann, man wufste nicht, woher er kam[3], dessen Auktorität jedenfalls eine höchst zweifelhafte ist, beruht die Annahme, dafs Kâlidâsa — — 56 Jahr a. Chr. lebte! denn nicht genug, dafs man, obwohl die Unglaubwürdigkeit dieses Spruches gleichzeitig konstatirend[4], doch die darin ausgesprochene Tradition ohne Weiteres für baare Münze nahm, man verstand auch flugs unter dem Vikrama derselben denjenigen Vikramâditya, dessen noch jetzt gebräuchliche Aera 56 a. Chr. beginnt. Nun giebt es aber eine ziemliche Zahl verschiedener Vikrama, Vikramâditya[5], und die Tradition einiger neueren Werke[6], die

1) Ich habe hier Holtzmann's Worte über Amara in seiner vortrefflichen kleinen Schrift „Ueber den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises" Karlsruhe 1841 p. 26 kopirt.

2) Dies ist offenbar der Vriraca, den der Hindustâni-Chronist als den Verfasser des Vikramacaritram nennt (Journ. Asiat. Mai 1844 p. 356).

3) Angeblich ist er dem Vikramacaritram entlehnt, Roth aber in seiner Analyse dieses Werkes im Journal As. Octob. 1845 p. 278 ff. erwähnt nichts davon.

4) Zum Theil aus irrigen Gründen. Man sagte nämlich, das Wort Ghaṭakarpara darin sei nur Name eines Werkes, nicht eines Mannes: dies ist aber nicht wahr, es finden sich sogar mehrere Gedichte ihm zugeschrieben.

5) „Sonne der Kraft" ist ein ganz allgemeiner Titel, kein Name.

6) s. z. B. auch Haeberlin's Sanskrit Anthology p. 483. 484.

man doch wahrlich zunächst hätte in ihrer völligen Nichtigkeit nachweisen sollen, giebt sogar ausdrücklich — ob mit Recht, ist eben allerdings eine Frage für sich — den König Bhoja, Herrscher von Mâlava, residirend in Dhârâ und Ujjayinî, als denjenigen Vikrama an, an dessen Hofe die neun Edelsteine lebten: dieser König Bhoja aber lebte einer Inschrift nach[1] etwa 1040—1090 p. Chr. Ein positiver Grund hingegen dafür, dafs der Vikrama jenes Verses *der* Vikramâditya sei, dessen Aera 56 a. Chr. beginnt, ist *gar nicht* vorhanden. Ja die Sache geht noch weiter: wir haben nämlich vor der Hand durchaus kein *authentisches* Zeugnifs dafür[2], ob die Aera des Vikramâditya vom Geburtsjahr oder von einer That oder vom Todesjahr desselben datirt, oder ob sie nicht am Ende gar blos von ihm (aus astronomischen Gründen) eingeführt ist![3] „Ihn ins erste Jahr seiner Aera zu setzen, könnte ein eben so grofser Fehler sein, als wenn man Pabst Gregor XIII. ins

1) s. Lassen Z. für die K. des M. VII, 294 ff. Colebrooke II, 462. — Nach Reinaud im Journ. Asiat. 1844 Sept. p. 250 wird Bhoja schon einige Jahre früher von Albîrûnî, der eben 1031 p. Chr. schrieb, als sein Zeitgenosse erwähnt, und Otbî erwähnt ihn sogar schon 1018 p. Chr. als regierend, s. Reinaud im Mém. sur l'Inde p. 261. Einem neueren Hindustâni-Chronisten nach lebte er 542 Jahre nach Vikramâditya (s. Journ. Asiat. Mai 1844 p. 354), so dafs dadurch letzterer etwa 476 p. Chr. gesetzt würde. Worauf diese genaue Angabe beruht, ist leider ungewifs: das Vikramacaritram giebt keine dergl. Bestimmung über die zwischen Bhoja und Vikrama verflossene Zeit an, wenigstens sagt Roth in seiner Analyse desselben (Journ. Asiat. Sept. 1845 p. 281) nur: bien des années après (la mort de Vikramâditya) Bhoja parvint au souverain pouvoir. — Zwei Bhoja anzunehmen, wie Reinaud a. a. O. und im mémoire sur l'Inde p. 113. 114 thut, ist ganz willkürlich: man könnte die ungewisse Zeit des Vikramâditya nur nach der gewissen des Bhoja bestimmen, nicht umgekehrt. Ob es die Tradition des Hindustanischen Chronisten ist, wenn a. a. O. p. 357 die Thronbesteigung des Vikramâditya ins J. 3044 der Aera des Yudhishṭhira gesetzt wird, oder ob dies blos ein Zusatz des Uebersetzers sei, ist nicht klar: im erstern Falle würde es eben auch nur beweisen, dafs der Chronist, resp. seine Tradition, die gewöhnliche Angabe über die Zeit des Vikrama mit jener speciellen Angabe vermischt hat.

2) s. Colebr. II, 475. Lassen II, 49. 50. 398. Reinaud mém. sur l'Inde p. 68 ff. 79 ff. Bertrand im Journ. As. Mai 1844 p. 357.

3) Wir finden sie zuerst bei dem Astronomen Varâhamihira im 5. resp. 6. Jahrh. vor, doch ist selbst dies noch nicht ganz sicher, und könnte es möglicher Weise, wie bei Brahmagupta im 7. Jahrh., die Aera des Çâlivâhana (beg. 78 p. Chr.) sein. Lassen (Indien I, 508) nimmt in der That das letztere an, s. aber Colebr. II, 475. — Ueber die Entstehung der Çaka-Aera giebt Albîrûnî bei Reinaud im Journ. Asiat. 1844 Sept. p. 282—84 das Nähere an, über den Grund der Saṃvat-Aera des Vikrama dagegen läfst er sich nicht aus.

Jahr 1 des gregorianischen Kalenders oder gar den Julius Cäsar in's erste Jahr der nach ihm benannten julianischen Periode d. i. in's Jahr 4713 a. Chr. setzen wollte (Holtzmann a. a. O. p. 19)."

Die Dramen des Kâlidâsa nun, um welchen jener neun Edelsteine es sich hier zunächst handelt, geben in ihrem Inhalte durchaus nichts an, was zu einer direkten Zeitbestimmung Veranlassung giebt: die Erwähnung der griechischen Sklavinnen indeſs, die des Königs Bedienung bilden, leitet wenigstens auf nicht zu frühe Zeit hin, und die im Verhältniſs zu den Inschriften des Priyadarçin *ungemein* depravirte Form der Volkssprachen, die sich oft ganz genau an die heutige Form derselben anschlieſst, führt uns jedenfalls mehrere Jahrhunderte p. Chr. hinab. Ob die Tradition Recht hat, wenn sie den Kâlidâsa an den Hof des Bhoja in die Mitte des 11. Jahrh. setzt, ist mir aber allerdings sehr fraglich, insbesondere darum, weil sie noch andere Dichter demselben Hofe zuweist, deren Werke im Vergleich zu denen des Kâlidâsa so schlecht sind, daſs sie unbedingt wohl einer späteren Stufe als die seinigen angehören müssen, so insbesondere den Dâmọdara Miçra, Verfasser des Hanumannâṭaka. Es werden übrigens dem Kâlidâsa so vielerlei Werke zugeschrieben, die zum Theil ganz verschiedenen Charakters sind, daſs man nicht umhin kann, mehrere Autoren dieses Namens anzunehmen, wie sich denn derselbe in der That noch bis jetzt in stetem Gebrauche erhalten hat. Sogar eins der drei dem Kâlidâsa zugeschriebenen Dramen scheint dem Style nach einem andern Verfasser, als die beiden andern anzugehören, und möchte weiter dafür auch noch der Umstand sprechen, daſs in der Einleitung dazu Dhâvaka, Saumilla und Kaviputra als Vorgänger des Dichters genannt werden: Dhâvaka aber ist Name eines Dichters, der gleichzeitig mit König Çrîharsha von Kashmir, also, nach Wilson, Anfang des 12. Jahrh. p. Chr. lebte. Es kann indeſs freilich mehrere Dhâvaka gegeben haben, ein anderes Mspt liest zudem Bhâsaka, und überdies sind die Einleitungen zum Theil vielleicht spätere Zuthat, wie dies wenigstens

bei der Mṛichakaṭî sicher der Fall zu sein scheint, da in ihr der Tod des Dichters selbst[1] gemeldet wird. Dieses letztere Drama nun, die Mṛichakaṭî, dessen Verfasser Çûdraka von der Tradition, wie Wilson angiebt, früher als Vikramâditya (d. i. doch wohl der Vikrama, an dessen Hofe die neun Perlen lebten?) gesetzt wird, kann keinesfalls vor dem 2. Jahrh. p. Chr. geschrieben sein, da darin das Wort nâṇaka als Name für Münze gebraucht wird[2], und diese Benennung nach Wilson (Ariana antiqua p. 364) von den Münzen des Kanerki entlehnt ist, der diesen letzteren zufolge bis etwa 40 p. Chr. regiert hat (Lassen II, 413). Es wird aber die Mṛichakaṭî sicher um ein Geraumes später gesetzt werden müssen, da die darin gebrauchten Volksdialekte in einem höchst barbarischen Zustande sind. Der blühende Zustand ferner des Buddhismus, der sich in diesem Drama kundgiebt, findet sich ebenso in dem einen Drama des Bhavabhûti wieder, welches Dichters Zeit ziemlich sicher in das 8. Jahrh. p. Chr. gesetzt wird. Das Râmâyaṇa und der Kampftheil des MBhârata müssen zur Zeit der Mṛichakaṭî dem darin von ihren Helden gemachten Gebrauche nach bereits eine Lieblingslektüre gewesen sein: aus dem Mangel von Erwähnungen der Hauptgestalten der jetzigen Purâṇa dagegen darf man wohl mit Wilson schliefsen, dafs diese letzteren damals noch nicht existirten, doch ist dieser Schlufs in sofern noch zweifelhaft, als ja die in denselben behandelten Sagen doch wohl auch schon in den älteren Werken dieses Namens grofsentheils enthalten waren[3]. Zwei andere Dramen des Bhavabhûti und

---

1) Es müfste denn Çûdrakarâja, der angebliche Verfasser, etwa nur der Patron des Dichters gewesen sein? Dafs die eigentlichen Verfasser ihren Namen durch den ihres Patrons ersetzen, ist ja eine in Indien gewöhnliche Sache.

2) Nach Viçvakosha bei Mahîdhara zu Vâj. Saṃh. 25, 9 ist es ein Synonym von rûpa (= Rupie?). Auch Yâjnavalkya (s. Stenzler Einl. p. XI) und Vṛiddha-Gautama (s. Dattaka Mîmâṇsâ p. 34) kennen das Wort nâṇaka im Sinne von „Münze."

3) Der Tod des Çumbha und Niçumbha durch die Devî, der den Inhalt von Devîmâhâtmyam V—X im Mârkaṇḍ. Purâṇa bildet, wird übrigens Mṛichak. p. 105, 22 (ed. Stenzler) erwähnt. — Ob ibid. p. 104, 18 karaṭaka auf den Schakal dieses Namens im Pançatantra zu beziehen sei, ist ungewifs. — Auf p. 126, 9 liest Stenzler: gallakka, Wilson aber (Hindu Theatre I, p. 134) mallaka: und zwar hält er es nicht für unmöglich, dafs darunter

der ganze Trofs der späteren dramatischen Literatur mit wenigen Ausnahmen schliefsen sich an die Heldensage des Râmâyaṇa und des Mahâ-Bhârata oder an die Geschichte des Kṛishṇa an, und zwar sind dieselben, je später, je ähnlicher den sogenannten Mysterien unsers Mittelalters. Ausgenommen hievon sind natürlich die Lustspiele, welche sich nebst noch einigen andern Stücken auf bürgerlichem Boden bewegen. Trauerspiele giebt es gar nicht in der indischen Dramatik, der Ausgang mufs stets ein glücklicher sein. Eine eigenthümliche Gattung von Dramen sind die philosophischen, in welchen Begriffe und Systeme als handelnde Personen auftreten. Eine ganz besondere Eigenthümlichkeit aber des indischen Drama ist die, dafs die Frauen und die an Kaste oder Würde und Rang niederen Personen nicht in Sanskrit, sondern in Volksidiomen redend aufgeführt werden. Für die Kritik der einzelnen Stücke ist dieser Umstand von grofser Bedeutung, wie ich denn bereits die sich daraus ergebenden Schlüsse im Verlauf angeführt habe.

Aus dem Bisherigen hat sich ergeben, das uns das Drama gleich vollendet und mit seinen besten Stücken entgegentritt: es wird denn auch fast in allen Prologen das betreffende Werk als neu im Gegensatze zu den Stücken der früheren Dichter dargestellt: von diesen aber, also den Anfängen der dramatischen Dichtkunst, ist uns nicht das Geringste erhalten. Es ist sonach die Vermuthung, ob nicht etwa die Aufführung griechischer Dramen an den Höfen der griechischen Könige in Baktrien, im Penjab und in Guzerate (denn so weit hat sich ja eine Zeitlang die griechische Macht erstreckt) die Nachahmungskraft der Inder geweckt habe, und so die Ursache zum indischen Drama geworden sei, zwar vor der Hand durch nichts direkt zu beweisen, aber die historische Möglichkeit dafür ist wenigstens unläugbar: zumal da

---

das arabische Mâlik zu verstehen sei! — In Bezug auf die dargestellten Sitten steht die Mṛichakaṭî in naher Beziehung zum Daçakumâra, obschon letzteres Werk (geschrieben im 11. Jahrh.) jedenfalls auf einer späteren Stufe steht. Sollte der darin p. 118 ed. Wilson erwähnte Çûdraka etwa wirklich mit dem angeblichen Verfasser der Mṛichakaṭi zu identificiren sein?

die älteren Drama fast alle in dem Westen Indiens gehören. Ein innerer Zusammenhang mit dem griechischen Drama übrigens findet nicht Statt. Wenn ferner weder unter den nach der Insel Java c. 500 p. Chr. (und von da später nach Bali) ausgewanderten Hindu noch unter den tibetischen Uebersetzungen sich Dramen finden, so ist dies bei den ersteren vielleicht wohl dadurch zu erklären, daſs sie von der Ostküste Indiens ausgewandert sind[1], wo eben die dramatische Literatur noch nicht besonders ausgebildet gewesen sein mag?: bei den Tibetern aber ist dieser Umstand befremdender, insofern sich ja der Meghadûta des Kâlidâsa und andere dergl. Werke unter ihren Uebersetzungen befinden.

Der lyrische Theil der Sanskritpoesie ist nach dem Inhalte in religiöse und erotische Lyrik zu theilen. Was zunächst die erstere betrifft, so sahen wir schon bei der Atharvasaṃhitâ, daſs die Hymnen derselben nicht mehr als der Ausdruck unmittelbaren religiösen Gefühles gelten können, sondern vielmehr als der Ausdruck abergläubischen Schreckens und unheimlicher Scheu anzusehen sind, und zum Theil direkt den Charakter von Zauberformeln und Beschwörungen tragen. Dieser selbe Charakter nun hat sich in der späteren religiösen Lyrik treu fortgeführt durch Epos, Purâṇa und Upanishad hindurch, wo wir irgend dergl. Gebete antreffen, und hat zuletzt in den jüngsten Jahrhunderten seinen klassischen Ausdruck in der Tantra-Literatur gefunden. Die Häufung von Namen, unter denen man die betreffende Gottheit anruft, ist es besonders, durch die man ihre Gnade zu erringen vermeint, und bilden die Tausend-Namen-Gebete eine ganz besondere Klasse für sich. Hieher gehören denn ferner auch die Gebete in Amulettenform, denen eine ganz ungeheuere Macht zugeschrieben wird, und die noch jetzt das allergröſste Ansehen genieſsen. Es finden sich übrigens

1) Aber die späteren Nachzügler hätten doch welche mitbringen können! Sind etwa die bekannten javanischen Puppentheater indischer Dramatik ihren Ursprung verdankend?

daneben auch hie und da Gebete, an Çiva[1] besonders, vor, die an religiöser Inbrunst und kindlichem Vertrauen dreist den besten christlichen Kirchenliedern an die Seite gesetzt werden können, freilich aber ist deren Zahl *sehr* gering.

Die erotische Lyrik beginnt für uns mit einigen dem Kâlidâsa zugeschriebenen Gedichten: eines derselben, der Meghadûta, gehört jedenfalls einer Zeit an, wo der Tempeldienst des Çiva Mahâkâla in Ujjayinî in voller Blüthe stand, wie dies noch zur Zeit der ersten mohammedanischen Eroberer der Fall war: es ist übrigens auch unter Kâlidâsa's Namen nebst anderm dergleichen in den tibetischen Tandjur[2] aufgenommen worden, woraus indefs kein sicherer chronologischer Rückschlufs gemacht werden kann, da dessen Abschlufszeit unbekannt ist. Den Inhalt des Meghadûta bildet eine Botschaft, die ein Verbannter seinem fernen Liebchen durch eine Wolke zuschickt, so wie die Beschreibung des Weges, den die Wolke zu nehmen hat, und ist diese Form der Darstellung in einer gröfseren Zahl ähnlicher Gedichte nachgeahmt worden. Eine eigenthümliche Gattung bilden die Sprüche des Bhartṛihari, Amaru etc., welche lauter ein-

---

1) Dessen Dienst überhaupt im Ganzen noch den günstigsten Einflufs auf seine Diener ausgeübt zu haben scheint, während der Kṛishnadienst die sittliche Versunkenheit der Inder hauptsächlich befördert und unterstützt hat.

1) Bei der Seltenheit der Asiatic Researches gebe ich hier Csoma Körösi's Nachrichten über den Tandjur im XX. Bande derselben 1836 in einiger Ausführlichkeit. „The Bstan-Hgyur is a compilation in Tibetan of all sorts of literary works (im Ganzen c. 3900), written mostly by ancient Indian Pandits and some learned Tibetans in the first centuries after the introduction of Buddhism into Tibet, commencing with the seventh century of our era. The whole makes 225 volumes. It is divided into the Ṛgyud and the Mdo (Tantra and Sûtra classes, in Sanscrit). The Ṛgyud mostly on tantrika rituals and ceremonies makes 87 volumes. The Mdo, on science and literature occupies 136 volumes. One separate volume contains (58) hymns or praises on several deities and saints, and one volume is the Index for the whole. — The Ṛgyud contains 2640 treatises of different sizes: they treat in general of the rituals and ceremonies of the mystical doctrine of the Buddhist, interspersed with many instructions hymns prayers and incantations. — The Mdo treats in general of science and literature in the following order: theology, philosophy (beide zusammen allein 94 Bände), logic or dialectic philology or grammar, rhetoric, poesy, prosody, synonymics, astronomy, astrology, medicine and ethics, some hints to the mechanical arts and histories." Siehe insbesondere noch Anton Schiefner „über die logischen und grammatischen Werke im Tandjur" im Bulletin der petersb. Akademie (lu le 3 septembre 1847).

zelne Situationen schildern, ohne einen Zusammenhang des Ganzen. Ein besonderes Lieblingsthema sind die Liebesgeschichten des Kṛishṇa mit den Hirtinnen, den Gespielinnen seiner Jugend. Dafs die späteren Kâvya mehr zur erotischen Lyrik, als zum Epos zu rechnen sind, haben wir bereits bemerkt. Im Allgemeinen ist diese Liebespoesie eine sehr zügellose, ausschweifend sinnliche, doch finden sich auch Beispiele von inniger, wahrhaft romantischer Gefühlszartheit. Merkwürdiger Weise findet hier bei einigen dieser Gedichte derselbe Umstand statt, wie bei dem Hohenliede Salomo's: sie werden mystisch erklärt, und bei dem einen derselben wenigstens, dem Gîtagovinda des Jayadeva, scheint auch wirklich vom Dichter selbst ein solch mystischer Bezug bezweckt zu sein, so wenig auch dies bei der darin grade ganz besonders ausschweifenden Ueppigkeit der Phantasie von vorn herein möglich scheint.

Von der ethisch-didaktischen Poesie, den sogenannten nîtiçâstra, ist uns nur wenig Vollständiges erhalten (einzelnes auch im tibetischen Tandjur), wohl weil das grofse Epos Mahâ-Bhârata durch den ihm allmälig aufgedrückten Charakter der Universalität selbst als ein dergl. nîtiçâstra zu betrachten ist. Indefs finden sich von der ethischen Spruchpoesie doch Reste genug, um daraus schliefsen zu können, dafs dieselbe eine sehr beliebte war und ganz Vortreffliches geleistet hat. In engem Zusammenhang übrigens hiermit steht die Literatur der Thier-Fabel, die für uns ganz besonders von Interesse ist, da sie ja ein wesentliches Band mit dem Abendlande bildet. Die bis jetzt ältesten Thierfabeln haben wir in der Chândogyopan. nachgewiesen, und beschränken sich dieselben darin keineswegs mehr darauf, dafs etwa Götter Thiergestalt annehmen und so mit den Menschen in Verkehr treten, wofür wir die Beispiele schon früher finden[1], sondern die Thiere selbst treten redend und handelnd auf.

---

1) Bei Manu und dem Fisch, bei Indra's Verwandlung in die Vögel markaṭa und kapinjala, und als Widder etc. — Die Sonne wird schon im Ṛik häufig mit einem in der Luft schwebenden Geier oder Falken verglichen.

Zu Pâṇini's Zeit mögen wohl schon ausgebildete Fabelkreise bestanden haben, doch ist dies keineswegs etwa bereits sicher[1]. Das älteste, was wir im Auslande davon finden, sind die Fabeln des Babrius, die zum Theil wenigstens sich im indischen Original nachweisen lassen. Das älteste vorhandene Fabelwerk aber ist das Paṇcatantram, dessen ursprünglicher Text zwar gewaltige Veränderungen und Zusätze erlitten hat und nicht mehr sicher herzustellen ist, dessen Existenz aber für das 6. Jahrhundert p. Chr. gesichert ist, wo es auf Befehl des Nushirvan des berühmten Sasaniden (reg. 531—79) in das Pehlvi übersetzt ward, woran sich später dann bekanntlich Uebersetzungen in fast alle Sprachen Europa's und Vorderasiens angeschlossen haben. Die jetzige Textrecension desselben scheint im Dekhan stattgefunden zu haben, während ein daraus gemachter Auszug, der Hitopadeça, in Palibothra am Ganges zusammengestellt ward. Eigenthümlich und darum alsbald überall wiederzuerkennen ist die Form der indischen Fabelsammlungen[2], insofern ein Hauptereignifs, welches erzählt wird, stets den Rahmen bildet, in welchem dann die verschiedensten Erzählungen zusammengefafst werden. An die Fabeln schliefsen sich die Mährchen und Romane an, in welchen die reiche Phantasie der Inder ihren ganz besonderen Reiz und Zauber auf das Wunderbarste hat walten lassen: auch sie theilen mit den Fabeln jene eigenthümliche Rahmen-Einflechtung und sind dadurch, wie durch zahlreiche Einzelnheiten, als die ursprüngliche Quelle der meisten arabischen, persischen und abendländischen Mährchen und Erzählungen hinlänglich markirt, wenn sich auch für diese vor der Hand wenigstens die entsprechenden indischen Texte selbst nur sehr spärlich nachweisen lassen.

Was endlich den letzten Zweig der indischen Poesie, die Geschichte und die Geographie betrifft, so ist es cha-

---

1) Die Worte, die man dafür angeführt hat, gehören nicht dem Pâṇini selbst, sondern seinem Scholiasten an (s. p. 205).

2) Ganz dasselbe findet übrigens auch im Mahâ-Bhârata statt.

rakteristisch genug, dafs wir sie eben füglich nur als einen Zweig der Poesie betrachten können, und zwar nicht etwa wegen ihrer Form, denn die poetische Form ist ja auch der Wissenschaft zugehörig, sondern wegen ihres Inhalts, und der Behandlungsweise desselben. Wir hätten sie allenfalls auch können als einen Theil der epischen Poesie aufführen, ziehen indefs vor sie davon zu trennen, insofern die hieher gehörigen Werke alles rein Mythische geflissentlich von sich fern halten. Dafs die alten Purâṇa historische Theile enthielten, in den vorhandenen Purâṇa dagegen diese sich nur auf reine Nomenclatur der Dynastieen und Könige beschränken, wobei sie in gewaltigem Widerspruch theils mit sich unter einander, theils mit der Chronologie treten, haben wir bereits bemerkt. Denselben Widerspruch finden wir nun in allen hieher gehörigen Werken wieder, insbesondere in dem Hauptrepräsentanten derselben, der Râjataraṅgiṇî, Geschichte von Kashmir, welche dem 12. Jahrh. p. Chr. angehört: zwar haben wir es hier nicht blos mit nackten Daten zu thun, dafür aber mit einem Dichter, der mehr Dichter als Historiker ist, übrigens sich auf eine Menge Vorgänger beruft. Nur da, wo die Verfasser dieser Schriften gleichzeitige Gegenstände behandeln, sind ihre Angaben von entschiedenem Werth, obschon gerade da ihr Urtheil natürlich im höchsten Grade befangen ist. Einzelne Ausnahmen indefs scheint es doch auch hier zu geben, und insbesondere sich in manchen Fürstengeschlechtern Familienchroniken, die von ihren Hauspriestern geführt wurden, erhalten zu haben, die im Ganzen ziemlich glaubwürdig[1] scheinen. — Was die Geographie betrifft, so finden sich in den verschiedenen Purâṇa mehrfach nackte Aufzählungen von Bergen, Völkern, Flüssen u. dergl. Es werden aber auch moderne Schriften darüber angeführt, die indefs nur dem Namen nach bekannt sind. Eine Hauptquelle übrigens für Geschichte und Geographie bilden die überaus zahlreichen

---

1) Nur darf der Stammbaum nicht etwa zur Sprache kommen, denn diese Stammtafeln gehen fast regelmäfsig bis in die epischen Heldengeschlechter hinauf.

Inschriften und Schenkungsurkunden[1], die durch ihren oft sehr bedeutenden Umfang in der That fast als ein eigenthümlicher Literaturzweig gelten können: sie sind gewöhnlich in Prosa abgefaſst, doch meist mit Einmischung von Versen. Von verhältniſsmäſsig geringer Zahl sind die Münzen, die indeſs grade für eine bisher in ihren Details ganz unbekannte Periode überraschend reiche Aufschlüsse gegeben haben, für die Zeit nämlich der griechisch-baktrischen Könige.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der Sanskritpoesie wenden wir uns nunmehr zu dem zweiten Theile der Sanskrit-Literatur, zu den Werken nämlich der Wissenschaft und Kunst.

Voran stellen wir die Sprachwissenschaft, und zwar zunächst die Grammatik.

Die Anfänge der grammatischen Wissenschaft und ihre allmälige Entwickelung haben wir bereits mehrfach zu erwähnen Gelegenheit gehabt. An dem Studium und der Recitation der vedischen Texte ist sie erwachsen und diejenigen Werke, welche sich damit speciell beschäftigten, sind, durch ihren heiligen Gegenstand geschützt, uns denn auch zum Theil erhalten worden. Dagegen fehlen uns die Vorstufen desjenigen Sprachstudiums, welches sich auf den gesammten Kreis der Sprache ihn völlig umfassend richtete[2], und treten wir vielmehr gleich mitten in das groſsartige Gebäude ein, das Pâṇini's Namen als den seines Erbauers trägt und das mit vollem Rechte das bewundernde Staunen jedes Eintretenden in Anspruch nimmt[3]. Die Grammatik des Pâṇini zeichnet sich vor allen ähnlichen Werken anderer Völker aus, theils durch die überaus gründliche Erforschung der Wurzeln und

---

1) Auf metallenen Platten: zuerst erwähnt in Yâjnavalkya's Gesetzbuch und im Pançatantra, in Manu's Gesetzbuch sind sie noch nicht gekannt.

2) Nur in Yâska's Nirukti sind dergl. Anfänge erhalten, doch steht die Etymologie, die Wurzel- und Wortbildungsforschung, darin noch auf einer sehr naiven Stufe.

3) So schon des Pater Pons in den Lettres Édifiantes 26, 224. Paris 1743.

Wortbildungen theils durch die scharfe Präcision des Audrucks, welche in änigmatischer Kürze die Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit der Formen charakterisirt: es wird dies möglich durch eine willkürlich erfundene algebraische Terminologie, deren einzelne Theile mit einander in der engsten Harmonie stehen, und die dadurch, dafs sie für alle Erscheinungen der Sprache ausreicht, die tiefe Durchdringung des gesammten Sprachgutes und den aufserordentlichen Scharfsinn des Erfinders bekundet. Zwar ist wohl nicht anzunehmen, dafs Pâṇini der Erfinder dieser Methode überhaupt ist, insofern er theils direkt z. B. eine Sammlung von primären Affixen (uṇ-âdi) voraussetzt, theils in seinem Werke für mehrere grammatische Elemente doppelte Kunstausdrücke vorkommen, von denen der eine ihm selbst eigen, der andere dagegen nach dem Zeugnisse seiner Commentatoren von den östlichen Grammatikern entlehnt ist[1]: jedenfalls aber scheint er es gewesen zu sein, der diese Methode verallgemeinert und auf das ganze Sprachgut erstreckt hat. Von denjenigen seiner Vorgänger, die er direkt namhaft macht, und deren Namen zum Theil in Yâska's Nirukti oder in den Prâtiçâkhyasûtra, resp. den Âraṇyaka, wiederkehren, mögen wohl einige ihm darin bereits vorgearbeitet haben, insbesondere etwa schon Çâkaṭâyana, dessen Grammatik angeblich noch existirt (Wilson Mack. Coll. I, 160), ohne dafs aber etwas Näheres darüber bekannt ist.

Es frägt sich nun, wann Pâṇini gelebt hat. Böhtlingk, dem wir eine treffliche Ausgabe desselben verdanken, hat seine Zeit zu fixiren versucht, und zwar für die Mitte des 4. Jahrhunderts a. Chr., aber dieser Versuch scheint ein mifslungener. Von den dafür angeführten Gründen ist nur der eine annähernd stichhaltig, dafs nämlich Pâṇini im Kathâsaritsâgara, einer Mährchensammlung aus dem 12. Jahrhundert, als Schüler eines Varsha angegeben wird, der in Pâṭaliputra unter der Regierung des Königs Nanda, des

1) s. Böhtlingk in der Einleitung zu Pâṇini p. XII, und in der Schrift über den Accent im Sanskrit p. 64.

Vaters von Candragupta (Σανδροκυπτος), gelebt habe: aber theils ist natürlich die Auktorität eines solchen Werkes für einen um 15 Jahrhunderte zurückliegenden Zeitpunkt eine höchst fragliche, theils steht auch damit die Angabe des Buddhisten Hiuan Thsang, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts Indien durchreiste, direkt in Widerspruch sowohl in Bezug auf die Zeit als den Ort. Hiuan Thsang spricht nämlich, wie Reinaud[1] mém. sur l'Inde p. 88 angiebt, von einer doppelten Existenz des Pâṇini, deren erste einer mythischen Zeit angehört, während er die zweite 500 Jahr nach Buddha's Tode versetzt, d. i. 100 Jahr nach der Regierung des Königs Kanishka, den er 400 Jahr nach Buddha leben läfst: da nun dieser den Münzen nach bis 40 p. Chr. regierte (Lassen II, 413), so hätte hiernach Pâṇini erst 140 p. Chr. gelebt. Diese so bestimmte Angabe nun, die Hiuan Thsang an Ort und Stelle vorfand, kann schwerlich rein erfunden sein, während auf jene mythische Existenz, so wie darauf, dafs er den Pâṇini zum Buddhisten macht, wohl kein Gewicht zu legen sein möchte. Als Geburtsort des Phonini nennt er den Ort Pholotoulo etwa $1\frac{1}{2}$ Meile nordwestlich vom Indus, und dazu stimmt der Name Çâlâturîya, dessen Bildung Pâṇini angiebt, und den er in späteren Schriften selbst führt, da das demselben zu Grunde liegende Çalâtura mit jenem chinesischen Pholotoulo lautlich identisch ist[2]: dafs Pâṇini eben diesem nordwestlichen Theile Indiens mehr angehörte, als dem östlichen, ergiebt sich auch aus den geographischen Angaben, die sein Werk enthält, ziemlich deutlich[3], indefs nimmt er allerdings auch auf die östlichen

1) Leider ist der Text des Hiuan Thsang unbekannt: er scheint viel wichtiger zu sein als die Beschreibung der Reise des Fa Hian und bedeutend mehr in das Einzelne zu gehen.

2) Die Commentatoren machen Çalâtura zum Wohnsitze der Vorfahren des Pâṇini, wie denn in der That die betreffende Regel bei Pâṇini so zu fassen ist: der chinesische Reisende aber, der seine Angaben eben an Ort und Stelle vorfand, ist sicher eine bessere Auktorität, zumal zu bemerken ist, dafs jene Regel (IV, 3, 94) den Angaben der Kalkuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patanjali nicht erklärt wird, möglicher Weise also gar nicht dem Pâṇini, sondern resp. erst der Zeit nach Patanjali angehört.

3) Auch der Umstand spricht wohl hiefür, dafs die beiden einzigen Werke,

Theile Indiens oft genug Bezug, und könnte wohl, wenn auch dort geboren, später sich hier niedergelassen haben. Von den beiden andern Gründen, aus denen Böhtlingk die Zeit Pâṇini's zu bestimmen sucht, fällt der eine, dafs nämlich Amara Siṇha jünger sei „der doch selbst um die Mitte des 1. Jahrh. a. Chr. gelebt habe," mit der völligen Nichtigkeit dieser letztern Voraussetzung, während der andere aus der Râjataraṇgiṇî, also einer ziemlich unlauteren, dem Kathâsaritsâgara gleichzeitigen Quelle entnommen ist, und überdem auf einer Vermischung der nördlichen und der südlichen buddhistischen Zeitrechnungen, also einem ganz unsicheren Grunde beruht. Es wird nämlich daselbst erzählt, dafs das Mahâbhâshyam (d. i. der grofse Commentar zu Pâṇini, der dem Pataṇjali zugeschrieben wird) auf Befehl des Königs Abhimanyu durch Candra in dessen Reiche eingeführt worden sei, und letzterer auch selbst seine eigene Grammatik verfafst habe. Die nördlichen Buddhisten nun geben einstimmig an, dafs Kanishka (der unmittelbare Vorgänger des Abhimanyu) 400 Jahr nach Buddha's Tode gelebt habe: setzt man nun letzteren mit den südlichen Buddhisten 541 a. Chr., so würde danach allerdings Kanishka 141 a. Chr., resp. Abhimanyu etwa 120 a. Chr. zu setzen sein[1]: den Münzen nach indefs, jedenfalls einer sicheren Auktorität[2], hat Kanishka (Kanerki) bis 40 p. Chr. regiert (Lassen II, 413), Abhimanyu selbst kann also erst 160 Jahr später, als jene Rechnung angiebt, regiert haben (nach Lassen a. a. O. bis 65 p. Chr.). Wenn wir nun auch im Uebrigen Böhtlingk's weitere Beweisführung annehmen wollten, so würde doch Pâṇini's Zeit nunmehr statt um 350 a. Chr., wie sein Resultat lautet, jedenfalls 160 Jahr später anzusetzen

---

welche Legenden über ihn und seinen Commentar enthalten, Kathâsaritságara sowohl als Râjataraṇgiṇî in Kashmir abgefafst sind.

1) Wie Böhtlingk a. a. O. p. XVII. XVIII. annimmt: s. auch Reinaud mémoire sur l'Inde p. 79.

2) Deren sich Böhtlingk übrigens noch nicht bedienen konnte, da sie erst einige Jahre nach seiner Ausgabe des Pâṇini bekannt geworden ist.

sein. Im Hinblick auf die Angaben des Hiuan Thsang indefs, ist der Angabe der Râjataraṅgiṇî wohl vor der Hand jeder Glaube zu versagen. Hat Pâṇini wirklich erst hundert Jahr *nach* Kanishka, 140 p. Chr., gelebt, so kann der Commentar zu seinem Werke selbstverständlich nicht unter Abhimanyu, dem Nachfolger des Kanishka, bestanden haben, resp. in Kashmir eingeführt worden sein! — Dafs übrigens Pâṇini's Zeit keinesfalls, wie Böhtlingk annimmt, um 350 a. Chr. gesetzt werden kann, wenn wir auch auf das bisher Auseinandergesetzte gar nicht reflektiren wollten, dafür haben wir einen sehr gewichtigen Grund in dem Werke selbst, insofern Pâṇ. nämlich darin einmal die yavana, d. i. *'Ιάονες* Griechen[1], erwähnt, resp. die Bildung des Wortes yavanânî lehrt, wozu, dem Vârttika nach, lipi „Schrift" zu ergänzen ist, und welches demnach „die Schrift der Yavana" bezeichnet. — Der Tod Pâṇini's durch einen Löwen wird im Pañcatantra erwähnt: abgesehen von der

1) Lassen (Ind. I, 729) hat behauptet, dafs die älteste Bedeutung des Wortes Yavana wahrscheinlich Arabien sei, weil der aus Arabien kommende Weihrauch yâvana genannt wird: aber diese Behauptung ist entschieden irrig: letzteres Wort findet sich bis jetzt erst im Amarakosha und zwar daselbst neben turushka, einem schwerlich sehr alten Worte, es mag daher entweder erst der Zeit der Handelsverbindungen mit Arabien kurz vor Muhamed oder gar mit den muhammedanischen Arabern angehören, oder es könnte auch sogar, wie yavaneshṭa, Zinn, und yavanapriya, Pfeffer, die Haupthandelsgegenstände mit den Griechen in Alexandrien, möglicher Weise gar nicht von den Arabern, sondern von diesen benannt sein, da dieselben den Weihrauch ebenfalls, wie Zinn und Pfeffer, aus Indien holten (Lassen I, 286 not.)! Ueberall wo wir die Yavana im Epos oder in anderen dergl. älteren Schriften erwähnt finden, können nur die Griechen darunter verstanden werden. — Eine merkwürdige Sage in den Purâṇa und im XII. Buche des MBhârata ist die von dem Kampfe des Kṛishṇa mit dem Kâlayavana, dem schwarzen Yavana, der so, wie es scheint, im Gegensatze zu den (weifsen) Yavana genannt ist? Sollten hier etwa afrikanische, oder braune semitische Völker verstanden sein, die in feindliche Berührung mit Indien gekommen wären? in der Zeit des Daçakumâra wird in der That unter den Kâlayavanâs (wie unter Yavana selbst) ausdrücklich ein seefahrendes Volk verstanden, und zwar nach Wilson jedenfalls wohl die Araber. Bei jener Sage in den Purâṇa und im MBhârata dagegen ist keine Beziehung auf die See bemerkbar, und Wilson (Vishṇu Pur. p. 565. 66) bezieht sie daher auch auf die Griechen (und zwar die baktrischen Griechen). Dafür spricht auch vielleicht, dafs jener Kâlayavana mit einem Gârgya in Verbindung gesetzt wird, da ja dem Garga wenigstens, der stets als einer der ersten Astronomen der Inder erscheint, ein Vers zugeschrieben wird, der die Yavana, d. i. hier unstreitig die Griechen, in hohem Grade verherrlicht. Möglicher Weise ist dies eben der Grund, weshalb man den Gârgya mit dem Kâlayavana in Verbindung gebracht hat.

Frage, ob der betreffende Vers ursprünglich dem Texte angehört oder nicht, läſst sich ja auch im Uebrigen daraus keine Zeitbestimmung entnehmen.

Pâṇini's Werk nun bildet die Grundlage für die grammatische Forschung und die Richtschnur für den Sprachgebrauch selbst bis auf die heutige Zeit: seiner vielfachen Dunkelheit wegen ist es sehr früh commentirt worden, und zwar sind uns auch, was sonst nirgend der Fall ist, einige dieser ersten Erklärungen wirklich erhalten: voran stehen die Paribhâshâs, Erläuterungen einzelner Regeln von unbekannten Verfassern, darauf folgen die Vârttika (von vṛitti, Erklärung) des Kâtyâyana[1], und danach das Mahâbhâshyam des Patanjali. Was die Zeit des Kâtyâyana betrifft, so bezieht Böhtlingk die Nachricht des Hiuan Thsang, daſs 300 Jahr nach Buddha's Tode, also 240 a. Chr.[2], le docteur Kia to yan na in Tâmasavana im Penjab gelebt habe, auf diesen Kâtyâyana: wenn aber derselbe Reisende, wie wir sahen, die zweite Existenz des Phonini selbst erst 500 Jahr nach Buddha's Tode setzt, so wird eine solche Beziehung dadurch natürlich höchst prekär, und leidet jene Angabe ja auch im Uebrigen an und für sich an der gröſsten Unbestimmtheit, insofern jener „docteur" ja gar nicht als Grammatiker, sondern nur als Sproſs der Kâtyafamilie überhaupt bezeichnet ist: selbst angenommen aber, sie sei wirklich auf ihn zu beziehen, jedenfalls stünde sie zum wenigsten im Widerspruch mit der freilich an und für sich ziemlich auktoritätslosen Sage im Kathâsaritsâgara, welche jenen Kâtyâyana theils gleichzeitig mit Pâṇini macht, theils ihn für identisch mit Vararuci erklärt, einem Minister des Königs Nanda, des Vaters des Candragupta (*Σανδροκυπτος*), wonach er denn allerdings etwa um 350 a. Chr. gelebt hätte. Was das Zeitalter des Mahâbhâshya betrifft, so fällt, wie

1) Der eben darin schon mehrere Paribhâshâ erwähnt.

2) Nach der Zeitrechnung der südlichen Buddhisten nämlich: resp. aber nur 60 a. Chr., insofern Kanishka, dessen Zeit, wie wir sahen, durch die Münzen für 40 p. Chr. feststeht, von Hiuan Thsang 400 Jahr nach Buddha's Tod gesetzt wird.

wir gesehen haben, die Angabe der Râjataraṅgiṇî, dafs dasselbe unter Abhimanyu, dem Nachfolger des Kanishka, also zwischen 40—65 p. Chr. schon in Kashmir eingeführt worden sei, jedenfalls nach dem oben Angeführten vor der Hand in Mifskredit. Wir sind somit für die Zeit dieser Erklärungen vor der Hand ebenso, wie für die des Pâṇini selbst, ohne Aufschlufs: aus ihrem Innern dagegen, wenn sie uns erst vorliegen werden, wird sich sicher durch die grofse Zahl von Wörtern, die sie enthalten, ein ziemlich anschauliches Bild der Zeit, in welcher sie entstanden sind, zusammenstellen lassen, wie sich ein solches, obwohl nur in weiten Umrissen, schon jetzt für die Zeit des Pâṇini gewinnen läfst[1]. Eine Hauptschwierigkeit nämlich in letzterer Beziehung macht der kritische Zustand des Textes. Einige wenige der darin sich findenden Sûtra sind schon jetzt notorisch als dem Pâṇini nicht angehörig erkannt: es tritt aber weiter der eigenthümliche Umstand ein, dafs, den Angaben der Scholiasten in der Kalkutt. Ausgabe nach, ein gutes Drittheil sämmtlicher Sûtra in dem Mahâbhâshya gar nicht erklärt wird[2]: es frägt sich nun, ob dies blos deshalb geschieht, weil das betreffende Sûtra klar verständlich ist, oder ob auch nicht hie und da der Fall anzunehmen sei, dafs dasselbe wirklich noch dem Texte nicht angehörte. Vor der Hand positiv ganz ohne kritische Glaubwürdigkeit, resp. Beweiskraft für Pâṇini's Zeit sind die sogenannten Gaṇa, d. i. Reihen von Wörtern, die ein und derselben Regel folgen, und von denen stets nur das erste im Texte selbst angeführt wird: es müssen natürlich dergl. Reihen von Pâṇini verfafst worden sein, ob die vorhandenen aber dieselben sind, ist sehr fraglich und theilweise geradezu unmöglich: ja auch diejenigen, welche etwa das Mahâbhâshya einzeln aufführt, sind, streng genommen, nur für die Zeit dieses Werkes selbst beweisend[3]. Auch noch eine andere War-

---

1) s. Ind. Stud. I, 141—57.

2) Bei einigen derselben wird bemerkt, dafs sie hier nicht, oder dafs sie nicht apart erklärt würden. Das Bekanntwerden des Mahâbhâshya selbst wird uns allein über diesen Umstand befriedigende Auskunft geben können.

3) s. Ind. Stud. I. 142. 143. 151.

mung ist hier nöthig, die zwar an und für sich allerdings überflüssig sein sollte, die es aber, wie die Erfahrung zeigt, leider nicht ist, nämlich die, dafs man sich hüte, Beispielen und Wörtern, die sich in den *erst vor etwa* 50 Jahren verfafsten Scholien der Kalkuttaer Ausgabe des Pâṇini vorfinden, Beweiskraft für die Zeit dieses letztern selbst zuzuschreiben: allerdings gehen dergl. Beispiele gewöhnlich auf das Mahâbhâshya zurück, aber theils darf man, so lange dies nicht wirklich nachgewiesen ist, es auch nicht ohne Weiteres annehmen, theils beweisen jene Beispiele, wenn sie eben wirklich als aus dem Mahâbhâshya entlehnt sich ergeben, doch nur für die Zeit dieses letzteren Werkes selbst, nicht aber für die des Pâṇini.

Aufser dem System des Pâṇini haben sich dann mit der Zeit auch noch mehrere andere grammatische Systeme gebildet, die ihre eigene Terminologie für sich haben, wie denn die grammatische Literatur überhaupt eine ganz gewaltige Ausdehnung und Fülle gewonnen hat. Auch der tibetische Tandjur enthält eine ziemliche Zahl grammatischer Schriften, und zwar meist solche, die in Indien selbst verloren sind.

Was die Lexikographie, den zweiten Theil der Sprachwissenschaft, betrifft, so haben wir die Anfänge dazu in den Nighaṇṭu, synonymischen etc. Sammlungen zur Erklärung der vedischen Texte, nachgewiesen, doch waren dieselben praktischer Art und eben rein auf den Veda beschränkt: das Bedürfnifs von Sammlungen zu einem Sanskritlexikon hingegen ist mehr ein wissenschaftliches, und sicher daher erst bedeutend später erwacht. Auch hier sind uns die ersten dergl. Versuche verloren, wie denn das Werk des Amarasiṇha, das erste dergl. Werk, welches uns vorliegt, sich in seiner Einleitung ausdrücklich auf andere Tantra beruft, aus denen es selbst zusamengestellt worden sei: seine Commentatoren machen auch als solche Tantra direkt namhaft den Trikâṇḍa, die Utpalinî, und die Werke des Rabhasa, Kâtyâyana, Vyâḍi[1] und Va-

1) Ein Vyâli wird bereits im Ṛikprâtiçâkhyam citirt.

raruci, die beiden letzteren als Quelle für das Genus der Wörter.

Es gilt nun das Zeitalter des Amarasiṇha zu bestimmen, eine Frage, welche zunächst ganz mit der bereits behandelten über die Zeit des Kâlidâsa zusammenfällt, denn Amara wird ja wie dieser, von der Tradition unter den neun Perlen am Hofe des Vikrama aufgeführt, des Vikrama, den die indische Tradition als identisch mit dem König Bhoja (1050 p. Chr.) betrachtet, den die europäische Kritik aber 56 Jahr a. Chr. angesetzt hat, weil — eine diesen Namen tragende Aera mit diesem Jahre beginnt. Die völlige Nichtigkeit dieser letzteren Annahme haben wir bei Kâlidâsa dargethan, treten aber hier eben so wenig, wie dort, etwa als Kämpe für die indische Tradition auf. Mit dieser letztern steht insbesondere in entschiedenem Widerspruch eine in Buddhagaya aufgefundene Tempel-Inschrift, welche 1005 in the era of Vikramâditya (also 949 p. Chr.) datirt, und in welcher Amaradeva als eine der neun Perlen am Hofe des Vikrama und als Erbauer des betreffenden Tempels genannt wird. Die europäische Kritik hatte sich für ihre Anschauungsweise dieser Inschrift insbesondere bedient: nach Holtzmann's Untersuchungen indessen (a. a. O. p. 26—32) ist es nicht unwahrscheinlich, dafs sie in *derselben* Zeit gesetzt worden sei, in welcher das Wörterbuch des Amarasiṇha geschrieben ist; insofern sich in beiden ganz der nämliche Glaube, eine Vereinigung des Buddhismus mit dem Vischṇuismus, ausspricht, ein Glaube, der unmöglich sehr lange Zeit Geltung haben konnte, da er auf Vereinigung entgegengesetzter Systeme beruht: auf keinen Fall wenigstens können Inschrift und Wörterbuch um 1000 Jahre auseinander liegen, dies ist geradezu unmöglich. Leider ist uns übrigens diese Inschrift nicht im Texte bekannt, und nur in der englischen Uebersetzung erhalten, welche Ch. Wilkins davon 1785 gemacht hat (in einer Zeit, wo er im Saṇskṛit schwerlich schon sehr fest war!): ihr Text aber, so wie der betreffende Stein selbst, ist verloren. Dafür nun, dafs das Wörterbuch jedenfalls be-

deutend später fällt, als die gewöhnliche Annahme, die es in das 1. Jahrh. a. Chr. versetzt, ergeben sich aus dem Innern desselben hinreichende Data. Zunächst nämlich werden darin die Zodiakalbilder aufgeführt, deren griechischer Ursprung bei den Indern aufser allem Zweifel ist: und da bei den Griechen selbst, nach Letronne's Untersuchungen, der Abschlufs des Zodiakus erst im 1. Jahrh. p. Chr. stattgefunden hat, so kann derselbe natürlich erst ein oder einige Jahrhunderte später den Indern bekannt geworden sein. Es geschieht ferner die Aufzählung der Mondhäuser im Amarakosha in der *neuen* Ordnung derselben, die erst in Folge der Erstarkung der indischen Astronomie durch griechischen Einflufs festgesetzt wurde, ungewifs wann, schwerlich aber früher als 400 p. Chr. datirt. Es wird endlich darin das Wort dînâra erwähnt[1], von welchem Prinsep nachgewiesen hat, dafs es aus dem Lateinischen denarius entstanden ist (Lassen II, 261. 348). Auch der Gebrauch des Wortes Tantra für Lehrbuch ist vielleicht hier anzuführen, da er nur einer bestimmten Periode angehört, und zwar wohl dem 5., 6. Jahrhundert, insofern die nach Java auswandernden Inder ihn in diesem Sinne mitgenommen haben. — Ein direktes Datum ist natürlich mit alledem nicht gegeben. Wenn es richtig ist, was Reinaud mém. sur l'Inde p. 114 angiebt, dafs es eine chinesische Uebersetzung gegeben hat, „redigée au VIe sieècle," so hätten wir schon einen ziemlichen Anhaltspunkt. St. Julien drückt sich indessen an der von Reinaud als Quelle angeführten Stelle theils, wie es scheint, nicht ganz so bestimmt aus, er spricht nämlich von der: „traduction chinoise de l'Amarakocha, qui paraît avoir été publiée...,"[2] theils liegen auch die positiven Gründe, die er zu

1) Komm tauch im Paṇcatantra vor, in einer Legende, die buddhistischen Ursprungs ist. — Beiläufig bemerke ich hier, dafs sich das Wort dramma, d. i. δραχμη noch im 12. Jahrh. bei Bhâskara sowohl als im inschriftlichen Gebrauche vorfindet.

2) Der Sinn von paraître aber ist zweifelhaft: es kann sowohl bedeuten „scheinen" als „offenbar sein" (according to all evidence), letzteres wie das lateinische apparere, das englische appear, wie es denn wohl selbst aus apparescere entstandeu ist.

dieser seiner Annahme angiebt, nicht unmittelbar zur Prüfung vor. Von der tibetischen Uebersetzung des Werkes im Tandjur ist kein Datum bekannt. Wie schwierig es nun ist, hier irgendwie zu entscheiden, zeigt das Beispiel eines der berühmtesten unter den jetzt lebenden Indianisten, H. H. Wilson's nämlich: während er in der Vorrede zu der ersten Ausgabe seines Sanskritlexikons (1819) sich mehr zu der Ansicht hinneigte, dafs Amara Siṇha im 5. Jahrh. p. Chr. gelebt habe, während er dann in der zweiten Ausgabe des Werkes (1832) unter dem Artikel Vararuci die neun Perlen direkt an den Hof des Bhoja (also 1050 p. Chr.) versetzt, läfst er ganz im Gegentheil in seiner Vorrede zu der Uebersetzung des Vishṇupurâṇa (1840) p. VI den Amarasiṇha „in the century prior to Christianity" leben! — Abgesehen nun von allem bisher Aufgeführten, so wird wohl schon dadurch, dafs alle übrigen Lexika, die wir aufser dem Amarakosha besitzen, sämmtlich dem 11., 12. und den folgenden Jahrhunderten angehören, hier derselbe Schlufs nöthig, der sich bei dem Drama aufdrängte, der nämlich, dafs der Amarakosha, da er sich in seiner Art und Weise durchaus nicht von jenen andern Werken specifisch unterscheidet, auch nicht durch einen zu grofsen Zeitintervall von ihnen getrennt sein kann (Holtzmann a. a. O. p. 26).

Neben den Wörterbüchern ist auch noch eine den Indern ganz eigenthümliche Klasse lexikalischer Werke zu nennen, die Wurzelverzeichnisse nämlich, Dhâtupârâyaṇa, Dhâtupâṭha genannt[1]: dieselben fallen indefs mehr der Grammatik anheim: sie sind zum Theil in Prosa, zum Theil in Çloka geschrieben, welches letztere auch bei sämmtlichen Wörterbüchern der Fall ist, und wodurch natürlich eine grofse Sicherheit des Textes bedingt wird, insofern bei der Verwebung der einzelnen Verse mit einander Einschiebungen fast geradezu unmöglich wurden[2].

---

1) Ueber die Literatur derselben s. Westergaard's Vorrede zu seinen vortrefflichen: Radices Linguae Sanscritae Bonn 1841.

2) s. Holtzmann a. a. O. p. 17.

Als eine dritte Stufe endlich der Sprachwissenschaft haben wir die **Metrik**, **Poetik** und **Rhetorik** anzusehen.

Die Anfänge der Metrik haben wir schon beim **Veda** kennen gelernt (s. p. 22. 23). Das dem **Piṅgala** zugeschriebene Lehrbuch erscheint ja sogar als ein Anhang zum **Veda** selbst, so wenig Ansprüche es auch darauf hat, insofern es die allerkunstvollsten, nur in der späteren Zeit gebräuchlichen Metra aufführt (s. p. 58. 59): wenn ihn die Tradition identisch setzt mit **Patañjali**, dem Verfasser des **Mahâbhâshya** und des **Yogaçâstra**, so mag sie dies für sich verantworten, für uns ist kein zwingender Grund da es anzunehmen. Auch die übrigen vorhandenen metrischen Schriften sind sämmtlich modern, sie haben eben die älteren verdrängt, und tritt dieser Fall auch bei den poetischen und rhetorischen Schriften in gleichem Grade ein. Von dem **Alaṃkâraçâstram** des **Bharata**, welches als die Hauptauktorität dafür häufig citirt wird, scheinen nur diese wenigen Citate erhalten, obschon es, einem Commentare nach[1], sogar selbst nur ein Auszug aus dem **Agnipurâṇa** sein soll. Wenn A. W. v. **Schlegel** in seinen Réflexions sur l'Étude des Langues Asiat. p. 111 von einer in Paris befindlichen Handschrift des **Sâhityadarpaṇa**, eines andern Hauptwerkes hiefür spricht, welche **çake** 949 d. i. 1027 p. Chr. datire, was natürlich insbesondere für das Alter der darin citirten Werke von der gröfsten Wichtigkeit wäre, so bin ich doch von vorn herein fest überzeugt, dafs diese Angabe auf einem Irrthum, resp. Mifsverständnifs beruht: die ältesten Handschriften, welche ich überhaupt kennen zu lernen Gelegenheit gehabt habe, sind wie bereits früher (p. 172) erwähnt, noch nicht 500 Jahr alt, weiter hinaus werden sich deren schwerlich vorfinden. — In Poetik und Rhetorik hat übrigens der an feinen Distinktionen so reiche indische Geist freien Spielraum gehabt, und seine volle Kraft entfaltet, nicht selten in einer sehr spitzfindigen und minutiösen Weise.

---

1) s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 227.

Als zweiten Theil der wissenschaftlichen Sanskritliteratur führen wir die Philosophie auf.

Ich stelle dieselbe hier hinter die Sprachwissenschaft, nicht etwa als ob ich sie in ihren Anfängen für jünger hielte, sondern weil die vorhandenen Textbücher der philosophischen Systeme mir jünger dünken, als das Textbuch der Grammatik, das Sûtram des Pâṇini, insofern in ihnen zum Theil das Bestehen von Upanishaden vorausgesetzt zu werden scheint, die in ihrer vorhandenen Gestalt offenbar einer verhältniſsmäſsig sehr späten Zeit angehören.

Die Anfänge der philosophischen Spekulation gehen, wie wir bereits mehrfach gesehen haben (s. insbesondere p. 26), in ein sehr hohes Alterthum zurück. Schon in der Saṃhitâ des Ṛik, allerdings wohl in den spätesten Theilen derselben, fanden wir Hymnen, die einen hohen Grad des Nachdenkens bekunden: insbesondere ist es hier, wie bei allen andern Völkern, die Frage über die Entstehung der Welt, welche zur Anstellung philosophischer Betrachtungen die nächste Veranlassung gab. Das Wundersame der Existenz, des Seins und Lebens, drängte sich unmittelbar dem Gemüthe auf, und zugleich damit die Frage, wie wohl dies Räthsel zu lösen sein möge, was die Ursache davon sei. Am natürlichsten sich darbietend, und darum in der That auch überall als die ursprünglichste sich ergebend, ist die Vorstellung einer ewigen Materie, einer chaotischen Masse, in die allmälig Ordnung und Klarheit hineinkömmt, sei es — und dies sind zwei Ansichten, deren jede ihre innere Begründung hat, und die sich daher schon früh entgegengetreten sein müssen — Kraft eigener innewohnender Entwickelungsfähigkeit, sei es durch einen Antrieb von auſsen, durch welchen dann natürlich eo ipso ein Gegenstand, ein Wesen bedingt wird, welches eben auſserhalb jener chaotischen Masse steht. Ist man erst so weit gekommen, so liegt dann der Gedanke nicht mehr fern, dieses den Antrieb gebende Wesen für höher und erhabener, als jene chaotische Urmaterie selbst zu halten, und bei fort-

schreitender Spekulation wird diese Urmaterie allmälig in eine immer untergeordnetere Stellung hinabsinken, bis zuletzt ihre Existenz sogar als durch den Willen jenes Wesens bedingt erscheint, und somit die Idee der Schöpfung entsteht. Diese allmälige Gradation können wir denn in der That in den vedischen Texten mit ziemlicher Sicherheit verfolgen: in den älteren Stellen heifst es noch überall, dafs die Welten mit Hülfe der Metra (dadurch erklärt man sich die Harmonie des Weltganzen) nur festgestellt, stabhita, skabhita[1] seien, erst im Verlauf entwickelt sich die Vorstellung von einem Sarjanam, Entlassen, Schaffen derselben, und zwar wird das schaffende Wesen mit der Zeit immer transcendenter und übernatürlicher gedacht, so dafs zur Vermittelung zwischen demselben und der Realität Mittelstufen, Demiurgen, nöthig werden, durch deren Classifikation und Systematisirung sich die Spekulation Klarheit zu schaffen ringt, aber natürlich nur immer mehr Verwirrung schafft. Wir haben somit drei verschiedene Ansichten über die Entstehung der Welt, die von der Entwicklung, der Feststellung und der Schöpfung derselben. Die beiden ersten stimmen insofern zusammen, als die Lehre von der Entwicklung auch eines Feststellers bedarf, sind aber eben genügend dadurch getrennt, dafs dieser Feststeller in der ersteren als die erste Produktion der Entwicklungskraft der Urmaterie, in der zweiten dagegen als ein aufserhalb derselben für sich bestehendes Wesen betrachtet wird. Die Lehre von der Schöpfung geht meist auf einen Wunsch des Schöpfers zurück, nicht mehr allein zu sein, welchem Wunsche dann die Emanation selbst unmittelbar nachfolgt, entweder indem zunächst ein weibliches Wesen aus ihm her-

1) Interessant ist es, dafs unser Wort „schaffen" auf diese Wurzel stabh. skabh, feststellen, zurückgeht, ursprünglich also keineswegs den Sinn hat, in welchem wir es gebrauchen: die Idee von dem „Feststellen" der Welten mag sonach vielleicht schon in die Zeit gehören, wo Germanen und Inder noch zusammenwohnten: oder hat sich derselbe Gebrauch des Wortes selbstständig bei beiden Völkern entwickelt? Könnte etwa die gähnende Tiefe des Chaos, gahanam gambhiram, ginunga gap, auch als eine solche Urvorstellung angeführt werden?

vorgeht, im Verein mit welchem er die weitere Schöpfung durch einen Zeugungsprocefs[1] vollbringt, oder indem ihm zunächst der Lebenshauch emanirt, aus diesem das Weitere, oder auch indem das Aussprechen des Wunsches selbst schon die Schöpfung involvirt, und somit die vâc, die Sprache, als die unmittelbare Quelle derselben erscheint, oder endlich in mannigfach anderer Weise. Die Auffassung, dafs die Welt nur eine Täuschung sei, gehört erst der spätesten Ausbildung dieser Emanationstheorie an. — Eine Uebersicht nun über die allmälige Entwicklung jener drei verschiedenen Ansichten zu vollständigen philosophischen Systemen läfst sich vor der Hand auch noch nicht annähernd versuchen: dazu müssen erst die Brâhmaṇa und Upanishad gründlich studirt werden. Dann erst wird sich auch die Frage entscheiden lassen, ob für die Anfänge der griechischen Philosophie ein Zusammenhang mit der indischen irgend statuirt werden kann, insbesondere mit Bezug auf die fünf Elemente[2], was vor der Hand jedenfalls unsicher[3] ist. Die Gründe, aus welchen für die vorhandenen Textbücher (sûtra) der indischen philosophischen Systeme ein verhältnifsmäfsig spätes Alter zu folgern ist, habe ich bereits früher (p. 29) im Allgemeinen angegeben. Leider liegen uns dieselben noch nicht selbst vor[4], und bin ich im Folgenden hauptsächlich auf Colebrooke's Abhandlungen darüber angewiesen.

Als das älteste philosophische System erscheint die Sâṇkhyalehre, welche eine Urmaterie als Grund der Welt aufstellt, aus der sich dieselbe successive entwickelt habe. Das Wort Sâṇkhya selbst kommt erst in den späteren Upanishad[5] vor, während in den früheren Upanishad und

---

2) Durch einen Incest also: darauf bezieht sich die Sage von dem Incest des Hercules mit seiner Tochter bei Megasthenes.

2) Und in Bezug auf die Lehre von der Seelenwanderung!

3) s. M. Müller in der Z. d. D. M. G. VI, 18 ff.

4) Nur zwei derselben sind bereits in Indien edirt: von der Herausgabe des Vedântasûtram nebst Çaṇkara's Comm. dazu habe ich aber noch kein Exemplar zu sehen bekommen: nur die Edition des Nyâyasûtram ist mir bekannt. Gegenwärtig werden jene Texte sämmtlich in Indien durch Dr. Ballentyne nebst englischer Uebersetzung herausgegeben.

5) Des Taittirîya und Atharva, sowie im 14. Buche der Nirukti,

Brâhmaṇa die Lehren, welche später dem Sâṇkhyasysteme angehören, noch in bunter Vermischung mit Lehren entgegengesetzter Ansicht stehen und mit denselben unter den gleichen Namen Mîmâṇsâ (√man, Spekulation), Âdeça (Lehre), Upanishad (Sitzung) etc. aufgeführt werden. Veranlaſst dazu, die Sâṇkhyalehre für das älteste der vorhandenen Systeme zu halten, fühle ich mich besonders durch die Namen, welche als die Hauptträger desselben genannt werden: Kapila, Pañcaçikha und Âsuri. Was zunächst den letzten dieser drei Namen betrifft, so wird derselbe überaus häufig im Çatapatha-Brâhmaṇa als der einer bedeutenden Auktorität für Opferritual und dergl. citirt, ebenso auch in den Lehrerlisten desselben (resp. als ein Schüler des Yâjnavalkya und als nur eine oder wenige Generationen früher als Yâska). Kapila ferner ist schwerlich ohne Bezug zu dem Kâpya Patañcala, den wir im Yâjnavalkîyakâṇḍa des Vṛihad-Âraṇyaka als einen eifrigen Vertreter der brahmanischen Wissenschaft genannt finden: auch hat Kapila, was von keinem andern dieser angeblichen Sûtra-Verfasser berichtet wird, später die göttliche Würde selbst erhalten, in welcher wir ihn z. B. in der Çvetâçvataropanishad vorfinden[1]. Insbesondere aber ist der enge Zusammenhang seiner Lehre mit dem Buddhismus, dessen Legenden zudem ihn, wie den Pañcaçikha, stets als lange vor Buddha vorausgegangen erwähnen, entscheidend dafür, daſs das seinen Namen tragende System für das älteste zu gelten hat. Die Frage über die etwaige Zeit des Kapila steht sonach in enger Verbindung mit der über die Entstehung des Buddhismus überhaupt, worauf wir unten bei der Uebersicht der buddhistischen Litera-

---

resp. auch in der Bhagavadgîtâ: in seiner Bedeutung ist das Wort eigentlich ziemlich unklar und wenig signifikant: sollte der Gebrauch desselben etwa durch das Danebenstehen der Lehre des Çâkya irgendwie influenzirt und bedingt worden sein? oder bezieht er sich wirklich lediglich auf die 25 Principien?

1) In den Anrufungen an die Väter, welche (s. oben p. 55) einen Theil des gewöhnlichen Ceremoniells bilden, nehmen in der späteren Zeit Kapila, Âsuri, Pañcaçikha (und neben ihnen ein Voḍha oder Boḍha) stets eine sehr ehrenvolle Stelle ein, während der übrigen Verfasser von philosophischen Sûtra etc. seltener gedacht wird: auch dies bezeugt, daſs sie älter sind, als diese.

tur zurückkommen werden. Als zwei andere Hauptlehrer des Sâṇkhyasystem's als solchen erscheinen etwa im. 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Îçvarakṛishṇa und Gauḍapâda: ersterer wird sogar (nach Colebrooke I, 103) *direkt als Verfasser der vorliegenden* Sâṇkhyasûtra angegeben, und letzterer hat deren Lehre auch in mehreren Upanishad niedergelegt.

An das Sâṇkhyasystem schliefst sich als eine weitere Entwickelung das Yogasystem des Patañjali an, den wohl sein Name als einen Nachkommen jenes Kâpya Patañcala im Vṛihad-Âraṇyaka bezeichnet. Neben ihm, resp. vor ihm, wird Yâjnavalkya, die Hauptauktorität des Çatapatha-Brâhmaṇa, auch als ein Haupturheber der Yogalehre betrachtet, doch erst in späteren Schriften[1]. Ob Patañjali identisch ist mit dem Verfasser des Mahâbhâshya, bleibt vor der Hand fraglich. Das Wort Yoga im Sinne von „Vereinigung mit dem höchsten Wesen, Versenkung in dasselbe, durch die Kraft der Meditation“ findet sich erst in den späteren Upan. vor, insbesondere im 10. Buche des Taitt. Âraṇy. und in der Kâṭhakop., wo denn auch die betreffende Lehre selbst vorgetragen wird: danach beruht dieselbe, wie es scheint, wesentlich auf einem Dualismus, also auf der Feststellungs-Theorie, doch so, dafs in der Kâṭhakop. wenigstens der Purusha, Urgeist, bereits *vor* dem Avyaktam, Urstoff, steht, aus deren beider Vereinigung dann der mahân âtmâ, der Lebensgeist, hervorgeht. Die Verbindung mit der Sâṇkhyalehre ist übrigens im Einzelnen noch ziemlich unklar, so sehr sie auch äufserlich durch die stete Zusammenerwähnung von Sâṇkhya-Yoga, meist als Compositum, gesichert ist. Insbesondere scheinen beide Lehren eine Vermischung ihres Purusha, Îçvara, mit den Hauptgott-

---

1) Insbesondere im 12. Buche des MBhârata, wo er nebst Janaka eigentlich ganz als buddhistischer Lehrer geschildert wird, deren äufseres Hauptmerkmal ja eben das kâshâyadhâraṇam mauṇḍyam war (MBh. XII, 11888. 566). Aus dem Yâjnavalkiyakâṇḍa ergiebt sich wenigstens, dafs beide dem religiösen Bettelwesen grofsen Vorschub geleistet haben: auch in den Atharvopanishad zeigt sich dies deutlich (s. p. 157).

heiten der Volksreligion, mit Rudra und Krishṇa, begünstigt zu haben, wie aus der Çvetâçvataropanishad, der Bhagavadgîtâ und vielen Stellen im 12. Buche des Mahâ-Bhârata zu schlieſsen ist[1]. Eine ganz eigenthümliche, im Verlauf immer ausschlieſslicher entwickelte, Seite der Yogalehre ist die Yogapraxis, d. i. die äuſseren Mittel, Büſsungen, Kasteiungen u. dergl., durch welche man eben jene Versenkung in die höchste Gottheit zu erreichen strebt. In den epischen Gedichten tritt dieselbe schon in voller Kraft auf, insbesondere aber in den Atharvopanishad. Auch Pâṇini lehrt bereits die Bildung des Namens yogin.

Die Hauptblüthe des Sâṇkhyayoga fällt wohl in die ersten Jahrh. p. Chr., da sich sein Einfluſs auf die Entwicklung der gnostischen Lehren in Vorderasien nicht verkennen läſst: dadurch schon, und später auch direkt, hat er ferner auch auf die Bildung des Çûfismus bedeutend eingewirkt[2]: Albîrûṇî übersetzte im Anfang des 11. Jahrh. das Werk des Patañjali in das Arabische, ebenso auch das Sâṇkhyasûtram, wie es scheint[3] (: die Angaben über den Inhalt dieser Werke stimmen indeſs schlecht zu dem Sanskrittexte).

Später als die Sâṇkhyalehre scheint die Lehre der beiden Mîmâṇsâ in ihre vorliegende systematische Form gebracht worden zu sein, und zwar die Pûrvamîmâṇsâ wieder früher als die Uttaramîmâṇsâ, wie wohl schon diese beiderseitigen Namen selbst andeuten. Beide Mîmâṇsâ haben wesentlich den Zweck die in den Brâhmaṇa, in der heiligen Offenbarung, vorgetragenen Lehren mit einander in Uebereinstimmung und Einklang zu setzen, ihren wahren Sinn zu bestimmen, und zwar bilden die Vorschriften über die Werkthätigkeit den Gegenstand der Pûrvamîmâṇsâ, die davon auch Karmamîmâṇsâ heiſst, die Lehren dagegen über das Wesen des schaffenden Princips und sein Ver-

---

1) So insbesondere für die Bhâgavata-, Pâñcarâtra-, Pâçupata-Lehre.
2) s. Gildemeister script. Arab. de reb. Ind. p. 112 ff.
3) s. Reinaud im Journ. Asiat. Aug. 1844 p. 121—24. H. M. Elliot bibl. index to the hist. of Muhammedan India I, 100.

hältnifs zur Welt den Gegenstand der Uttaramîmâṇsâ, die davon auch Brahmamîmâṇsâ, Çârîrakamîmâṇsâ (Verkörperungslehre), resp. auch Vedânta (Ziel des Veda) genannt ist. Der Ausdruck Mîmâṇsâ bedeutet ursprünglich nur Spekulation überhaupt, kommt häufig in dieser Beziehung in den Brâhmaṇa vor und ist erst später technisch geworden: letzteres ist wohl auch mit Vedânta der Fall, welches Wort sich übrigens erst in den späteren Upanishad, im 10. Buche des Taittirîya-Âraṇyaka und in der Kâṭhakopanishad, Muṇḍakopanishad etc. vorfindet.

Das Karmamîmâṇsâsûtram wird dem Jaimini zugeschrieben, der uns in den Purâṇa als der Offenbarer des Sâmaveda genannt wird, in der vedischen Literatur aber suchen wir vergebens einen Anhaltpunkt für seinen Namen[1]. Von den Lehrern indefs, die in diesem Sûtram citirt sind, Âtreya, Bâdari, Bâdarâyaṇa, Lâbukâyana (?), Aitiçâyana lassen sich wenigstens der erste im Taitt. Prâtiçâkhya und der zweite im Çrautasûtra des Kâtyâyana nachweisen: die Familie der Aitaçâyana treffen wir gar schon im Kaushîtaki-Brâhmaṇa an[2]. Bâdarâyaṇa ist der Name des Verfassers des Brahmamîmâṇsâsûtram: aus seiner Erwähnung hier folgt aber keineswegs etwa, dafs sein Sûtram älter sei, als das Sûtram des Jaimini, denn theils könnte das Wort ja als Patronymicum allenfalls auch mehrere Personen bezeichnen, theils finden wir umgekehrt in dem Sûtram der Brahmamîmâṇsâ wieder den Jaimini citirt: hieraus, so wie aus dem Umstande, dafs in beiden Sûtra je deren betreffende Verfasser selbst vielfach citirt werden, geht vielmehr nur zur Genüge hervor, dafs dieselben eben gar nicht von ihnen selbst, sondern erst von ihren beiderseitigen Schulen zusammengestellt

1) Mit Ausnahme von zwei wohl interpolirten Stellen in den Gṛihyasûtra des Ṛik, s. p. 56. 57. — Auch in dem Gaṇapâṭha des Pâṇini, den man vor der Hand eben nur negativ, obwohl auch dabei nur mit gebührender Vorsicht, gebrauchen kann, findet sich nichts dafür: da das Wort *irregulär* gebildet ist (von jeman sollte man jaimani erwarten), scheint auf diesen Umstand hier etwas Gewicht gelegt werden zu können.

2) XXX, 5: und zwar wird sie daselbst als der Auswurf des Bhṛigugeschlechtes, pâpishṭhâ bhṛigûṇâm, bezeichnet.

worden sind[1]. Der Name Bâdarâyaṇa läſst sich übrigens keineswegs „in Pâṇini“ nachweisen, wie neuerdings irrthümlich behauptet wurde[2], sondern nur im Gaṇapâṭha zu Pâṇini, einer vor der Hand ziemlich unsicheren Auktorität. — Als Haupterklärer der Jaiminisûtra werden Çabarasvâmin und nach ihm Kumârilabhaṭṭa genannt, welcher letztere noch vor Çaṇkara gelebt haben soll[3].

Das Brahmasûtram[4] gehört, wie wir eben sahen, dem Bâdarâyaṇa an. Die Ansicht, daſs die Schöpfung nur eine Täuschung sei und das transcendente Brahman allein das Wirkliche, aber ohne irgend persönliche Existenz, rein in absoluter Unendlichkeit thronend, ist die Grundlehre dieses Systems, und wird als das Endziel des Veda selbst darin nachzuweisen gesucht, indem alle Stellen desselben mit diesem monotheistischen Pantheismus in Einklang gebracht und die verschiedenen Auffassungen der Sâṇkhya (Atheisten), Yoga (Theisten) und Nyâya (Deisten) etc. in ihrer Nichtigkeit zurückgewiesen werden. Schon aus dieser Bezugnahme auf die andern Systeme, scheint die Posteriorität des Brahmasûtra zu erhellen: indeſs ist es vor der Hand noch ungewiſs, ob die Polemik darin sich wirklich schon gegen die vorhandenen Formen dieser Systeme richtet, oder nicht vielleicht nur gegen die Ansichten, aus denen diese hervorgegangen sind. Die Namen von Lehrern wenigstens, die im Brahmasûtra genannt werden, finden sich groſsentheils in den Çrauta-Sûtra wieder, so Âçmarathya bei Âçvalâyana[5], Bâdari ferner, Kârshṇâjini und Kâçakritsni bei Kâtyâ-

---

1) s. Colebr. I, 102. 103., und oben p. 48.

2) Von M. Müller in seinen übrigens sehr werthvollen Beiträgen zur Kenntniſs der indischen Philosophie in der Z. der D. M. G. VI, 9.

3) s. Colebr. I, 298: der ziemlich moderne Titel bhaṭṭa indeſs erregt dagegen einiges Bedenken: gehört er ihm etwa ursprünglich nicht an?

4) Dieser Name selbst findet sich in der Bhagavadgîtâ XIII, 4 vor, mag daselbst indeſs wohl als appellativum nicht als nomen proprium zu fassen sein.

5) Wir sahen bereits (p. 52) daſs der Âçmarathaḥ kalpaḥ von dem Scholiasten zu Pâṇini als Beispiel der neuen kalpa im Verhältniſs zu den früheren angeführt, resp. als gleichzeitig mit Pâṇini betrachtet wird: wenn der Scholiast dieses Beispiel, wie wahrscheinlich, aus dem Mahâbhâshya entlehnt hat, ist diese Angabe von Bedeutung. — Beiläufig erwähne ich, daſs Âçmarathya im g. garga enthalten ist, Aṇḍulomi im g. bâhu, Kṛishṇâjini im g. tika

yana, Âtreya endlich im Taitt. Prâtiçâkhya. Der Name des Auḍulomi gehört dem Brahmasûtram allein an. Ueber die Erwähnung des Jaimini und des Bâdarâyaṇa selbst habe ich bereits gesprochen. — Windischmann in seinem vortrefflichen Çaṇkara (Bonn 1832) hat nun übrigens das Alter des Brahmasûtram wirklich direkt zu fixiren gesucht. Bâdarâyaṇa trägt nämlich auch den Beinamen Vyâsa, und wird das Brahmasûtram daher direkt auch Vyâsasûtram genannt. Nun finden wir in dem Çaṇkaravijaya, einer Lebensbeschreibung des berühmten Vedânta-Commentators Çaṇkara, die angeblich von einem seiner Schüler herrührt, angegeben (s. Windischm. a. a. O. p. 85. Colebr. I, 104), daſs Vyâsa der Vater des Çuka hieſs, welches letzteren Schüler Gauḍapâda der Lehrer des Govindanâtha, wie dieser der Lehrer des Çaṇkara war, so daſs die Zeit dieses Vyâsa danach hypothetisch etwa 2—300 Jahre vor Çaṇkara, resp. also 500—400 p. Chr. gesetzt werden könnte. Es muſs nun zwar dieser Punkt vor der Hand noch unentschieden[1] bleiben, insofern es sich fragt, ob dieser Vyâsa eben mit dem Vyâsa Bâdarâyaṇa wirklich identisch zu setzen sei, doch ist dies mir wenigstens sehr wahrscheinlich.

Am spätesten in Bezug auf die systematische Zusammenfassung scheinen die logischen Sûtra des Kaṇâda und Gotama gesetzt werden zu müssen. Damit ist indeſs keineswegs etwa gesagt, daſs die logischen Untersuchungen selbst später seien, wie denn im Gegentheil die übrigen Sûtra fast stets mit dergl. beginnen, sondern nur daſs die formelle Ausbildung der

---

und g. upaka, in letzterem auch Kâçakṛitsna: die Auktorität des Gaṇapâṭha ist aber freilich eine ganz unsichere, und für Pâṇini's Zeit nichts beweisend.

1) Çaṇkara zu Brahmasûtra III, 3, 32 erwähnt, daſs Apântaratamas als Kṛishṇa-Dvaipâyana zur Zeit des Uebergangs des Kaliyuga in das Dvâparayuga gelebt habe: daraus nun, daſs er nicht zugleich ausdrücklich angiebt, daſs dies der Vyâsa Bâdarâyaṇa, Verfasser des Brahmasûtra sei, schlieſst Windischmann, wohl mit Recht, daſs in seinen Augen beide Personen getrennt waren. Im MBhârata XII, 12158 ff. wird aber dagegen Çuka ausdrücklich als Sohn des Kṛishṇa-Dvaipâyana (Vyâsa Pâràçarya) angegeben: die betreffende Episode gehört indeſs allerdings mit zu den spätesten Eindringlingen (wie die Erwähnung der Cîna und Hûna, Chinesen und Hunnen, zeigt).

Logik zu zwei philosophischen Schulen erst verhältnifsmäfsig spät stattgefunden habe. Es beschränken sich übrigens beide Schulen durchaus nicht etwa auf die Logik allein, sondern sie enthalten vielmehr eine jede ein vollständiges philosophisches System, das aber eben rein auf logischem Wege aufgebaut ist: die beiderseitigen Unterschiede dabei sind vor der Hand noch wenig aufgeklärt. Die Entstehung der Welt wird in beiden aus Atomen hergeleitet, die durch den Willen eines feststellenden Wesens sich vereinigten. — Ob nun bereits der Name der *Πραμναι*, die Strabo als streitsüchtige Dialektiker schildert, auf pramâṇa, Beweis, zurückzuführen ist, wie Lassen will, ist zweifelhaft (s. oben p. 28). Das Wort Tarka, Zweifel, in der Kâṭhakopan. ferner ist dem Zusammenhange nach wohl eher auf Sâṅkhyalehren zu beziehen, und nicht in der später gebräuchlichen Bedeutung von Logik zu fassen. Auch bei Manu (s. Lassen I, 835) bezeichnet noch tarkin der überlieferten Erklärung nach einen der Mîmâṅsâ-Logik Kundigen: doch kennt Manu die Logik schon als besondere Wissenschaft, ebenso wie die drei Hauptbeweise, die in ihr gelehrt werden, obwohl noch nicht mit den später gebräuchlich gewordenen Namen. Nach den neuesten Untersuchungen hierüber[1] „soll das Wort Naiyâyika und Kevalanaiyâyika (Pâṇ. II, 1, 49) die vorpâṇinische Existenz des Nyâyasystems andeuten“: es finden sich aber diese Worte gar nicht im Text des Pâṇini (der nur das Wort kevala hat!), sondern bei seinem Scholiasten.[2] — Das System des Kaṇâda trägt den Namen Vaiçeshikasûtram, weil die Anhänger desselben für die Atome die Kategorie des Viçesha (der Besonderheit) geltend machen: das System des Gotama dagegen heifst *κατ' ἐξοχὴν* Nyâyasûtram. Welches von beiden Systemen das ältere ist, ist noch ungewifs. Der Umstand, dafs die Lehren der Vaiçeshika im Vedântasûtram mehrfach Gegenstand der Widerlegung sind, während die

1) Von M. Müller a. a. O. p. 9.
2) Es ist dies einer der Fälle von denen ich früher (p. 205) gesprochen habe.

Lehre des Gotama weder im Text noch in den Commentaren dazu irgend erwähnt wird, wie Colebrooke (I, 352) angiebt, spricht von vorn herein für das höhere Alter der ersteren: ob dieselben aber dem Vedântasûtram schon als „Lehren des Kaṇâda“ in *dessen System* vorlagen, wie man neuerdings angenommen hat[1], ist eine Sache, die eben erst noch untersucht werden müſste. — Beide Systeme sind übrigens gegenwärtig, und schon seit geraumer Zeit, die beliebtesten, wie denn auch unter den im tibetischen Tandjur enthaltenen philosophischen Schriften die logischen, wie es scheint, am zahlreichsten vertreten sind.

Auſser diesen sechs Systemen nun, welche sich eine allgemeine Verbreitung errungen haben, und im Ganzen als orthodox betrachtet werden, so wenig auch die Sâṇkhyalehre z. B. darauf Ansprüche hat, werden mehrfach auch heterodoxe Ansichten erwähnt, so die der Cârvâka, Laukâyatika, Bârhaspatya: von letzterer Schule muſs auch ein vollständiges System, das Bârhaspatyasûtram, bestanden haben: erhalten ist uns aber von Alledem nichts als gelegentliche Anführungen in den Commentaren der orthodoxen Systeme zum Behufe der Widerlegung.

Was als dritten Zweig der wissenschaftlichen Literatur die Astronomie und ihre Hülfswissenschaften betrifft[2], so haben wir bereits gesehen, daſs dieselbe schon in der vedischen Zeit einer ziemlichen Pflege genoſs, wie wir sie denn auch bei Strabo ausdrücklich als eine Lieblingsbeschäftigung der Brahmanen angeführt fanden (s. p. 29. 30). Wir haben aber gleichfalls bereits bemerkt, daſs diese Astronomie noch auf einer sehr niedrigen Stufe stand, da sich die Beobachtung der Sterne eben noch lediglich auf einige wenige Fixsterne, insbesondere die 27 oder 28 Mondhäuser, und auf die verschiedenen Phasen des Mondes selbst beschränkte. Der Umstand, daſs das vedische Jahr ein Sonnenjahr von 360

---

1) M. Müller a. a. O. p. 9 „während Kaṇâda's Lehren daselbst häufig besprochen worden.“

2) s. Ind. Stud. II, 236—87.

Tagen, kein Mondjahr ist, bedingt zwar allerdings ziemlich genaue Beobachtung und Berechnung des Laufs der Sonne, für diese Berechnung aber ist, dem eben Angeführten nach, schwerlich anzunehmen, dafs sie sich nach den Erscheinungen des nächtlichen Sternenhimmels gerichtet haben sollte, vielmehr wird sie wohl nach den Erscheinungen der Länge oder Kürze des Tages etc. abgemessen worden sein. Die Ausbildung eines fünfjährigen Cyclus mit einem Schaltmonat mufs ziemlich früh gesetzt werden, letzterer wird bereits in der Ṛiksaṃhitâ genannt: die Ausbildung der Idee von den vier Weltperioden dagegen, deren Ursprung aus der Beobachtung der Mondphasen übrigens möglicher Weise uralt ist, gehört erst an das Ende der vedischen Zeit, und zwar fand Megasthenes das Yuga-System bereits in voller Blüthe vor. Dafs die Eintheilung der Mondbahn in 27 resp. 28 Mondstationen bei den Indern chinesischen Ursprunges sei, wie Biot behauptet hat (im Journ. des Savants 1840. 1845. s. Lass. I, 742 ff.), ist wohl schwerlich anzunehmen: das Gegentheil könnte, den Nachrichten der chinesischen Autoren zum Trotz, vielleicht eben so gut der Fall sein, und die Einführung bei ihnen etwa durch den Buddhismus stattgefunden haben, dessen Schriften die alte Reihenfolge (mit Kṛittikâ beginnend) bewahren, eben so wie wir sie bei den Chinesen finden. Am wahrscheinlichsten aber ist es mir, dafs diese Mondstationen chaldäischen Ursprungs und von den Chaldäern zu den Indern wie den Chinesen übergegangen sind: denn die מַזָּלוֹת des Buches der Könige und die מַזָּרוֹת des Hiob, welche die biblischen Exegeten fälschlich auf den Zodiakus beziehen, sind eben die arabischen منازل „Herbergen," und hier wird auch Biot einen chinesischen Ursprung wohl schwerlich vermuthen wollen. Die Inder könnten die Kenntnifs dieser Mondhäuser entweder schon mitgebracht oder etwa erst durch die Handelsverbindungen der Phönicier mit dem Penjab erhalten haben. Jedenfalls sind sie bei den Indern sehr alt, und bei der völligen Undenkbarkeit einer Verbindung mit China in einer Zeit, wo die Inder vielleicht noch nicht einmal die

Gangesmündung kannten, ist ein chinesischer Einfluſs wohl ganz unmöglich. Einige dieser Mondhäuser werden schon in der Ṛiksaṃhitâ erwähnt (und zwar mit eigenthümlicher Namensform), so die Aghâḥ, d. i. Maghâḥ, und die Arjunyaḥ, d. i. Phâlgunyaḥ (ein Name, den auch noch das Çatapatha-Brâhmaṇa für dieselben kennt), in dem Hochzeitsliede Maṇḍala X, 85, 13, der Tishya ferner Maṇḍala V, 54, 13 (von Sâyaṇa aber auf die Sonne bezogen, s. auch X, 64, 8). Eine völlige Aufzählung derselben mit ihren Regenten finden wir zuerst in der Taittirîya-Saṃhitâ, und eine zweite mit bedeutenden, spätere Zeit bekundenden Verschiedenheiten in den Namen in der Atharva-Saṃhitâ und im Taittirîya-Brâhmaṇa, so wie der Mehrzahl nach auch bei Pâṇini: letztere Aufzählung enthält meist dieselben Namen, die sich bei den Astronomen der späteren Zeit dafür finden, und zwar sind es auch eben diese späteren Namen, welche in dem sogenannten Jyotisham, dem Vedenkalender, aufgeführt werden (‚daneben auch die Zodiakalbilder!). Man hat diesem letzteren Werkchen überhaupt bisher eine Wichtigkeit beigelegt, die es durch seinen Inhalt nicht beanspruchen kann. Wenn meine Vermuthung, daſs der Lagadha, Lagata, dessen Lehre es enthält, mit dem Lât identisch ist, den Albîrûnî als Verfasser des alten Sûryasiddhânta nennt, sich bestätigen sollte, so würde es dadurch etwa in das 4., 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung fallen, und auch das könnte fast noch ein zu hohes Alter für dies ziemlich bedeutungslose Schriftchen scheinen, das nur dadurch eine gewisse Bedeutung erhalten hat, weil es eben zum Veda gerechnet wird[1].

Ein entschiedener Fortschritt der astronomischen Wissenschaft geschah durch das Auffinden der Planeten. Die älteste Erwähnung derselben kommt vielleicht im Taittirîya-Âraṇyaka vor, doch ist dies noch ungewiſs und werden sie sonst noch in keiner andern der vedischen Literatur angehö-

---

1) Deshalb schlieſst es sich dann auch noch an die alte Reihenfolge der Mondhäuser an, wie dies die auf den Veda bezüglichen Schriften *noch jetzt* thun.

rigen Schrift erwähnt. Auch Manu's Gesetzbuch kennt sie noch nicht, wohl aber schärft das Gesetzbuch des Yâjnavalkya — und dies ist bezeichnend für die Zeitdifferenz dieser beiden Werke — ihre Verehrung ein: in den Dramen des Kâlidâsa, in der Mṛichakaṭî und im Mahâ-Bhârata, wie Râmâyaṇa werden sie mehrfach erwähnt[1]. Ihre Namen sind eigenthümlich und rein indischen Ursprungs: drei von ihnen sind dadurch als Söhne der Sonne (Saturn), der Erde (Mars) und des Mondes (Mercur), die beiden andern als die Repräsentanten der beiden ältesten Ṛishi-Geschlechter, der Aṅgiras (Jupiter) und der Bhṛigu (Venus) bezeichnet: letzteres steht wohl in Zusammenhang damit, dafs die Anhänger des Atharvaveda, der ja gleichfalls mit diesen Aṅgiras und Bhṛigu in specielle Verbindung gesetzt wird, es eben waren, welche hauptsächlich die Pflege der Astronomie und Astrologie in dieser Zeit leiteten[2]. Aufser jenen Namen sind noch andere gebräuchlich, so heifst Mars der rothe, Venus der weifse, leuchtende, Saturn der langsam wandelnde, letzteres der einzige wirklich astronomische Beobachtung bekundende Namen. Zu diesen sieben Planeten (Sonne und Mond mit eingerechnet) haben die Inder noch zwei hinzugefügt, Kopf (Râhu) und Schweif (Ketu) des Ungethüms, welches als die Ursache von Mond- und Sonnenfinsternifs gedacht wird. Der Name des erstern der beiden, Râhu, findet sich zuerst in der Chândogyopanishad vor (, wo er aber schwerlich als Planet gilt), der zweite dagegen erst bei Yâjnavalkya. Diese Neunzahl der Planeten ist indefs, wenn die oben angeführte Stelle des Taittirîya-Âraṇyaka sich wirklich auf dieselben bezieht, nicht ursprünglich, da darin nur sieben (sapta sûryâḥ) genannt werden. Das Wort Graha „der Ergreifende," welches „Planet" bedeutet, ist offenbar astrologischen Ursprungs, wie denn überhaupt die

---

1) çukra Pâṇ. IV, 2, 26 könnte man auf den Planeten çukra beziehen, besser aber fafst man es wohl im Sinne von Somasaft.

2) Bhârgava bedeutet daher geradezu einen Astrologen s. Daçakumâra ed. Wils. p. 162, 11.

Astrologie wohl der Brennpunkt war, in dem sich alle astronomischen Untersuchungen vereinigten und von welchem aus sie Licht und Belebung erhielten, nachdem die praktischen Bedürfnisse des Cultus einmal und für immer befriedigt waren. Ob die Auffindung der Planeten von den Indern selbstständig gemacht worden oder ihnen von aufsen zugekommen ist, läſst sich noch nicht entscheiden: die systematische Eigenthümlichkeit der Nomenklatur läſst vor der Hand auf das Erstere schlieſsen.

Ein eigentliches Leben aber trat in die indische Astronomie erst durch den griechischen Einfluſs, welcher eine viel bedeutendere Stellung in Bezug darauf einnimmt, als man bisher angenommen hat, und ist dadurch wohl eo ipso bedingt, daſs dieser griechische Einfluſs auch auf andere Zweige der Literatur eingewirkt hat, ob wir ihn auch vor der Hand nirgendwo anders direkt nachweisen können. Es ist nöthig, hier einige Data über die Verbindung der Griechen mit den Indern einzuschalten.

Dem Einfalle Alexanders in den Penjab folgte die Etablirung der griechisch-baktrischen Königreiche, deren Herrschaft sich in den Zeiten ihres Glanzes, wenn auch nur vorübergehend, über den Penjab bis nach Guzerate erstreckt hat. Daneben unterhielten die ersten Seleuciden, so wie die Ptolemaier mehrfach durch Gesandte direkte Verbindung mit dem Hofe von Pâṭaliputra, daher wir denn in den Inschriften des Priyadarçin die Namen Antigonus, Magas, Antiochus, Ptolemaios, vielleicht auch Alexander selbst, erwähnt finden (s. p. 170), angeblich als Vasallen des Königs, was natürlich eitle Prahlerei ist. Insbesondere lebendig ward in Folge dieser Gesandtschaften die Handelsverbindung von Alexandrien nach der Westküste, wo Ujjayinî, *Ὀζηνη*, dadurch zu einer hohen Blüthe emporwuchs. Philostratus, der im

1) So wurde Megasthenes durch Seleucus an Candragupta (starb 291 a. Chr.) geschickt, Deimachos ferner durch Antiochus, und Dionysios, so wie wahrscheinlich auch Basilis, durch Ptolemäus II an *Ἀμιτροχάτης*, Amitraghâta, den Sohn des Candragupta.

2. Jahrh. p. Chr. eine Lebensbeschreibung des Apollonius von Thyana, welcher etwa 50 p. Chr. in Begleitung seines Schülers Damis Indien durchreiste, hauptsächlich nach den Berichten dieses Damis schrieb, erwähnt darin die grofse Verehrung, welche die griechische Literatur bei den Brahmanen genofs und dafs sie fast von allen Personen höheren Standes betrieben ward (Reinaud mémoire sur l'Inde p. 85. 87). Diese Quelle ist zwar nicht sehr lauter, die Angabe mag übertrieben sein, aber sie stimmt mit den Daten zusammen, die wir sogleich anzuführen haben, und die sich nur unter der Voraussetzung eines sehr lebendigen geistigen Austausches erklären lassen. Die indischen Astronomen nämlich geben durchweg die Yavana als ihre Lehrer an: ob dies schon bei Parâçara der Fall ist, der als der älteste indische Astronom genannt wird, ist noch ungewifs. Den Citaten nach rechnet er nach den Mondhäusern, und scheint demnach selbstständig zu stehen. Von Garga[1] aber, der nach ihm als der älteste indische Astronom gilt, wird ein vielfach citirter Vers überliefert, in welchem er die Yavana ihrer astronomischen Kenntnisse wegen verherrlicht. Die epische Sage sodann giebt den Asura Maya als den ältesten Astronomen an, und zwar habe diesem der Sonnengott selbst die Sternkunde ertheilt: ich habe bereits anderswo (Ind. Stud. II, 243) die Vermuthung ausgesprochen, dafs dieser Asura Maya identisch ist mit dem Ptolemaios der Griechen, insofern dieser letztere Name auf indisch, wie wir aus den Inschriften des Priyadarçin sehen, zu Tura maya ward, woraus sich jene Namensform mit der gröfsten Leichtigkeit entwickeln konnte, und insofern die spätere Tradition (des Jnânabhâskara z. B.) den Maya entschieden in die westlichen Län-

---

1) Der Name des Parâçara, wie der des Garga, gehört erst der letzten Stufe der vedischen Literatur an, den Âranyaka und Sûtra: in den früheren Werken wird keiner der beiden Namen erwähnt. Die Familie der Parâçara ist besonders reich vertreten in den jüngeren Gliedern der vança des Çatapatha-Brâhmaṇa: auch wird ein Garga und ein Parâçara in der Anukramaṇî als ṛishi einiger Hymnen des Ṛik genannt, desgl. ein anderer Parâçara bei Pâṇini als Verfasser eines bhixusûtra, s. p. 175.

der nach Romakapura[1] versetzt. Unter denjenigen fünf Siddhânta endlich, welche als die ältesten astronomischen Systeme genannt werden, wird der eine, der Romakasiddhânta, schon durch seinen Namen als griechischen Ursprungs bezeichnet: von einem zweiten derselben, dem Pauliçasiddhânta, haben wir die direkte Angabe des Albîrûnî[2], dafs er von dem Paulus al Yûnânî verfafst sei, und ist das Werk sonach vielleicht als eine Uebersetzung der εἰσαγωγή des Paulus Alexandrinus zu betrachten. — Zwar sind uns nun vor der Hand von den eben genannten Astronomen und Werken, dem Garga, Maya, Romakasiddhânta und Pauliçasiddhânta, nur einzelne Citate oder auch nur einfache Erwähnungen bekannt, es könnte daher allenfalls noch ein Zweifel darüber herrschen, ob wirklich griechischer Einflufs hier zu statuiren sei, obwohl z. B. die Angabe, dafs Puliça, im Gegensatz zu Âryabhaṭṭa, den Tag mit Mitternacht begann, für seinen abendländischen Ursprung schon ziemlich entscheidend ist. Jeder Zweifel schwindet aber, wenn man die grofse Masse griechischer Worte sieht, welche Varâhamihira, den die indischen Astronomen zu Albîrûnî's Zeit, wie sie es jetzt noch thun[3], 504 p. Chr. setzten, in seinen Schriften, und zwar in einer Weise gebraucht, die deutlich zeigt, dafs diese Worte schon längere Zeit gang und gäbe waren. Sogar eines seiner Werke selbst, das Horâçâstram hat einen griechischen Namen (von ὥρη): darin führt er denn zunächst die griechischen Namen der

1) s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 288. — In Bezug auf den Namen Romaka erlaube ich mir hier eine beiläufige Bemerkung. Während im MBh. XII, 10308 die Raumya aus den romakûpa, Haarporen, des Vîrabhadra zur Zerstörung des Opfers des Daxa geschaffen werden, mufs zur Zeit von Râmâyaṇa I, 55, 3 ihr Name wohl noch unbekannt gewesen sein, wenn daselbst bei einer gleichen Gelegenheit andere Völker als aus den romakûpa entstehend angeführt sind, da es ja sonst zu nahe gelegen hätte, denselben in gleicher Weise zu verwenden.

2) Albîrûnî verweilte im Gefolge des Mahmud von Ghasna längere Zeit in Indien, erwarb sich daselbst eine sehr genaue Kenntnifs des Sanskrit und der indischen Literatur und hat uns einen sehr wichtigen Bericht darüber, geschrieben 1031, hinterlassen. Auszüge aus diesem höchst wichtigen Werke hat Reinaud mitgetheilt im Journal Asiatique 1844 und im mémoire sur l'Inde 1849: der schon seit 1843 versprochene und sehnlichst erwartete Text ist leider noch immer nicht erschienen. 3) s. Colebrooke II, 461.

Zodiakalbilder und Planeten nicht nur vollständig[1] auf, sondern er gebraucht auch selbst einige von den letzteren (Âra nämlich, Âsphujit und Koṇa) direkt neben den indischen und zwar eben so häufig, als diese (: die Zodiakalbilder dagegen nennt er meist nur mit den entsprechenden aus dem Griechischen übersetzten Śanskritnamen). In stetem Gebrauche aber hat er folgende termini technici, die sich sämmtlich in derselben Bedeutung in der εἰσαγωγη des Paulus Alexandrinus gebraucht finden[2]: dṛikâṇa = δεκανος, liptâ = λεπτη, anaphâ = ἀναφη, sunaphâ = συναφη, durudharà = δορυφορια, kemadruma (für kremaduma) = χρηματισμος, veçi = φασις, kendra = κεντρον, âpoklima = ἀποκλιμα, panaphara = ἐπαναφορα, trikoṇa = τριγωνος, hibuka = ὑπογειον, jâmitra = διαμετρον, dyutam = δυτον, meshûraṇa = μεσουρανημα.

Wenn sich die meisten dieser Namen auf astrologische Verhältnisse beziehen, so enthalten sie doch andererseits durch die Eintheilung des Himmels in die Zodiakalbilder, die Decane und Grade Alles, was den Indern zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Astronomie fehlte und nöthig war. Sie haben sich denn auch dieser griechischen Mittel mit gutem Erfolge bedient, und theils zunächst die Reihenfolge ihrer Mondstationen, die mit der Wirklichkeit nicht mehr im Einklange stand, rektificirt, so dafs die beiden in der alten Ordnung derselben letzten nunmehr in der neuen Ordnung die beiden ersten Stellen einnehmen, theils die astronomische Wissenschaft überhaupt selbstständig in einigen Punkten, wie es scheint, sogar weiter gefördert, als die Griechen

1) Es sind dies die folgendeu: Kriya κριος, Tâvuri ταυρος, Jituma διδυμος, Kulira κολουρος (?), Leya λεων, Pâthona παρθενος, Jûka ζυγον, Kaurpya σκορπιος, Tauxika τοξοτης, Âkokera αἰγοκερως, Hṛidroga ὑδροχοος, Ittham ιχθυς, ferner: Heli Ἥλιος, Himna Ἑρμης, Âra Ἄρης, Koṇa Κρονος, Jyau Ζευς, Âsphujit Αφροδιτη. Diese Namen sind schon seit 1827 durch C. M. Whish im ersten Theile der transactions of the Literary Society of Madras, und seitdem mehrfach, bekannt gemacht, s. insbesondere Lassen in der Z. f. d. K. M. IV, 306. 318 (1842), und neuerdings meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berl. Bibl. p. 238. — horâ und kendra identificirte schon der Pater Pons mit ὥρη und κεντρον, s. Lettres Édif. 26, 236—37. Paris 1743.

2) s. Ind. Stud. II, 254.

selbst. Ihr Ruf verbreitete sich denn auch wieder nach dem Abendlande zurück, und der Andubarius (resp. wohl Ardubarius), den das Chronicon Paschale[1] als den ältesten indischen Astronomen in die Urzeit hinaufsetzt, ist wohl kein anderer als der Âryabhaṭṭa, der Rival des Puliça, den auch die Araber unter dem Namen Ardschabahr verherrlichen. Die Araber nämlich wurden im 8., 9. Jahrh. die Schüler der Inder in der Astronomie, erhielten von ihnen die Mondstationen in der neuen Ordnung, und haben die Sindhend, Siddhânta, derselben vielfach übersetzt und bearbeitet, zum Theil unter der Aufsicht indischer Astronomen selbst, welche die Chaliphen von Bagdad etc. an ihren Hof beriefen. Insbesondere fand dieses auch in Bezug auf die Algebra und Arithmetik statt, in welchen beiden die Inder, wie es scheint, ganz selbstständig eine sehr hohe Stufe erreicht haben, wie ihnen ja auch die sinnreiche Erfindung der Zahlzeichen[2] angehört, welche sie ebenfalls den Arabern, wie diese wieder den europäischen Gelehrten überlieferten. Bei letzteren, die ja eben die Schüler der Araber waren, finden sich denn auch die Inder mehrfach und stets mit hoher Achtung erwähnt, und auch sogar ein Sanskritwort selbst, das Wort ucca nämlich, das den Höhestand der Planeten bezeichnet, ist, freilich in der ziemlich unkenntlichen Form aux, Genit. augis in die lateinischen Uebersetzungen arabischer Astronomen übergegangen (s. Reinaud p. 325).

Was nun die Reihenfolge und die Zeit der verschiedenen indischen Astronomen, von denen uns noch Werke oder Fragmente vorliegen, betrifft, so entgehen wir auch sogar hier nicht der bei dergl. Fragen in der indischen Literatur überall herrschenden Ungewißheit. An der Spitze derselben steht

1) Das Chronicon Paschale geht in seinem Ursprunge angeblich in die Zeit des Constantius (330) zurück, hat aber unter Heraclius (610—41) eine neue Redaktion erfahren, durch welche eben der Name des Andubarius hineingekommen sein mag.

2) Die indischen Zahlzeichen für 1—9 sind die abgekürzten Formen der Anfangsbuchstaben der Zahlwörter selbst: das Zeichen für die Null ist ebenso aus dem Anfangsbuchstaben des Wortes çûnya (leer) hervorgegangen.

der schon erwähnte Âryabhaṭṭa, von dessen Werken uns vor der Hand nur sehr kümmerliche Fragmente vorliegen, mit der Zeit aber vielleicht noch vollständigere Bruckstücke sich vorfinden werden: er scheint ein Zeitgenosse des Puliça gewesen zu sein, jedenfalls ward er schon durch griechischen Einfluſs getragen, da er nach den Zodiakalbildern rechnet. Nach Albîrûnî war er aus Kusumapura d. i. Pâṭaliputra gebürtig, gehörte also dem östlichen Theile Indiens an. Neben ihm werden als alte Astronomen die Verfasser der folgenden fünf Siddhânta betrachtet, der unbekannte[1] Verfasser nämlich des Brahmasiddhânta oder Paitâmahasiddh. — der Verfasser ferner des Saurasiddhânta, welchen Albîrûnî Lât nennt und der möglicher Weise mit dem Lagata, Lagadha identisch ist, welcher als Verfasser des zum Veda gehörigen Jyotisham genannt wird, und mit dem Lâḍha, welchen Brahmagupta mehrfach citirt[2], — sodann Puliça, Verfasser des Pauliçasiddhânta, — Çrîsheṇa endlich, dem der Romakasiddhânta, — und Vishṇucandra, dem der Vasishṭhasiddhânta zugehört. Letztere beiden Werke sollen auf Âryabhaṭṭa's System begründet sein. Keiner dieser fünf Siddhânta scheint erhalten zu sein: zwar giebt es Werke, die den Namen Brahmasiddhânta, Vasishṭhasiddhânta, Sûryasiddhânta, Romakasiddhânta tragen, dieselben sind aber keinesfalls die alten Werke dieses Namens, da die Citate, welche die Scholiasten aus diesen enthalten, sich in ihnen nicht vorfinden. So werden denn auch in der That drei verschiedene Vasishṭhasiddhânta, desgl. drei verschiedene Brahmasiddhânta citirt. Der eine dieser letzteren, der sich ausdrücklich als eine Umarbeitung des älteren Werkes dieses Namens angiebt, gehört dem Brahmagupta[3] an, welcher

1) Albîrûnî nennt den Brahmagupta als Verfasser dieses Brahmasiddhânta: dies ist aber irrig. Sollte etwa ein Miſsverständniſs durch Reinaud anzunehmen sein?

2) Lâḍha kann sehr wohl aus Lagadha entstanden sein.

3) Albîrûnî giebt eine Inhaltsanzeige dieser Umarbeitung: sie und der Pauliça-Siddhânta waren die einzigen jener Siddhânta, die er erhalten konnte.

nach Albîrûnî in das Jahr 664 p. Chr. fällt, womit auch die Angabe der heutigen Astronomen in Ujjayinî so ziemlich stimmt, die ihn 628 p. Chr. setzen. Ihm gehört auch nach Albîrûnî[1] ein Werk an, welches den Namen Ahargaṇa führt, der von den Arabern in Arkand verstümmelt wurde. Dieser Arkand, die Sindhend, d. i. die fünf Siddhânta, und Ardschabahr, Âryabhaṭṭa, sind es, welche, wie bereits bemerkt, im 8., 9. Jahrhundert hauptsächlich von den Arabern studirt und zum Theil übersetzt worden sind. — Dagegen erwähnen sie den Varâha-Mihira nicht, der doch vor Brahmagupta lebte, da dieser ihn mehrfach erwähnt, und zudem die Lehren jener fünf Siddhânta in einem Werke zusammenfaſste, welches davon bei den Commentatoren Pañcasiddhântikâ heiſst, und das er selbst unter dem Namen Karaṇa nennt. Dieses Werk scheint verloren zu sein, und sind uns nur die astrologischen Werke des Varâhamihira erhalten, die Saṃhitâ nämlich[2] und das Horâçâstram, aber auch letzteres nicht vollständig, sondern nur zum Drittheil[3]. Er erwähnt eine groſse Zahl von Vorgängern, deren Namen uns zum Theil nur durch ihn selbst bekannt sind, so Maya und die Yavanâs (vielfach), ferner Parâçara, Manittha, Çaktipûrva, Vishṇugupta[4], Devasvâmin, Siddhasena, Vajra, Jîvaçarman, Satya etc. Eine direkte Erwähnung des Âryabhaṭṭa findet sich nicht bei ihm, vielleicht weil dieser für Astrologie nichts gethan hatte: im Karaṇam wird er ihn wohl erwähnt haben. Während Âryabhaṭṭa noch nach der Aera des Yudhishṭhira rechnet, gebraucht Varâhamihira bereits den Çakakâla, Çakabhûpakâla oder Çakendrakâla, die Aera des Çaka-Königs, was sein Scholiast auf die Aera des Vikrama bezieht. Brahma-

1) Reinaud mém. sur l'Inde p. 322.

2) In doppelter Ausgabe, als Bṛihatsaṃhitâ und als Samâsasaṃhitâ: aus ersterer hat Albîrûnî mehreres mitgetheilt, s. auch meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 238—54.

3) Der Jâtaka-Theil (von den Nativitäten) nämlich allein, und zwar in doppelter Ausgabe als Laghujâtakam und als Bṛihajjâtakam: ersteres ward von Albîrûnî ins Arabische übersetzt.

4) Dies ist auch ein Name des Câṇakya Daça-Kum. 183, 5 ed. Wilson.

gupta dagegen rechnet nach dem Çakanṛipânta, der nach ihm 3179 des Kali-Zeitalters stattfand, also nach der Aera des Çâlivâhana. — Die Tradition über die Zeit des Varâhamihira haben wir bereits angegeben: da die heutigen Angaben der Astronomen mit denen zu Albîrûnî's Zeit stimmen, so wird man sie wohl für zuverlässig halten können: danach lebte er also 504 p. Chr. Im Gegensatze nun hierzu steht theils die Sage, insofern dieselbe ihn als eine der Perlen am Hofe des Vikrama betrachtet, und resp. den letzteren für den König Bhoja erklärt, der etwa 1050 regierte, theils aber auch die Angabe des Astronomen Çatânanda, der sich im Eingange seines Bhâsvatîkaraṇa wie es scheint als Schüler des Mihira bekennt, und zugleich angiebt, dafs er dieses Werk Çake 1021 (A. D. 1099) schreibe: die Stelle ist aber nicht klar, und kann wohl auch auf den Unterricht bezogen werden, den der Verfasser aus Mihira's Schriften gezogen[1] hat: sonst müfste man einen zweiten Varâha-Mihira annehmen, der eben Mitte des 11. Jahrhunderts, also gleichzeitig mit Albîrûnî gelebt hätte: seltsam freilich dann, dafs ihn dieser nicht erwähnt haben sollte!

Nach Varâhamihira und Brahmagupta haben sich noch mehrere Astronomen hervorgethan: der vorzüglichste derselben ist Bhâskara, über dessen Zeit aber ein eigenthümlicher Unstern waltet: während er seinen eigenen Angaben nach Çake 1036 (1114) geboren ist, desgl. Çake 1072 (1150) den Siddhântaçiromaṇi und Çake 1105 (1183) den Karaṇakutûhala vollendete, — und damit stimmen auch die heutigen Astronomen überein, die ihn Çake 1072 (1150) setzen, — wird er von Albîrûnî, der A. D. 1031 (also 83 Jahr vor seiner Geburt) schrieb, nicht nur erwähnt, sondern auch sein hier Karaṇasâra genanntes Werk 132 Jahr rückwärts also A. D. 899 gesetzt, so dafs ein Unterschied von 284

---

1) Uebrigens giebt sich Çatânanda am Schlusse seines Werkes in einem Chambersschen Bruchstücke desselben (s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 234), wie es scheint, als Çake 917 (A. D. 995) lebend an! Wie soll man diesen Widerspruch erklären?! s. Colebr. II, 390.

Jahren zwischen den beiderseitigen Angaben stattfindet. Ich bekenne mich unfähig, dies Räthsel zu lösen: die Uebereinstimmung der Persönlichkeit ist so eng, dafs der بشغر Bashkar des Albîrûnî ausdrücklich auch Sohn des Mahâdeva heifst[1], wie der wirkliche Bhâskara: es wird aber doch wohl kaum etwas übrig bleiben, als eben diesen Bashkar, Sohn des Mahdeb und Verfasser des Karaṇasâra, des Albîrûnî von dem Bhâskara Sohn des Mahâdeva und Verfasser des Karaṇakutûhala zu trennen? zumal zu der zeitlichen Inkongruenz allerdings noch der Umstand hinzutritt, dafs Albîrûnî indisches bh gewöhnlich durch b und h wiedergiebt (so b-hudsch = bhûrja, balb-hadr = balabhadra) so wie er auch die Längen der Vokale meist treu bewahrt: beides ist hier (bei Bashkar) nicht geschehen, und zudem das s in sh verwandelt worden.

Bhâskara ist der letzte Stern der indischen Astronomie und Arithmetik: nach ihm ist darin kein Fortschritt gemacht worden, und hat sich die astronomische Wissenschaft der Inder vielmehr gänzlich wieder in der Astrologie koncentrirt aus der sie ursprünglich hervorgegangen war. In dieser letzten Periode sind die Inder dann durch den Einflufs ihrer moslemischen Herrscher wieder zu Schülern der Araber geworden, deren Lehrer sie vorher gewesen waren. Derselbe Alkindi, der seinerseits im 9. Jahrhundert mancherlei über die indische Astronomie und Arithmetik geschrieben hatte (s. Colebr. II, 513, Reinaud p. 23), ward nun umgekehrt für die Inder selbst Auktorität, welche seine Schriften, wie die seiner Nachfolger studirten und übersetzten: es ergiebt sich dies zweifellos aus den vielen arabischen Kunstausdrücken[2], die nunmehr neben die aus der früheren Periode herrührenden griechischen treten, so zwar, dafs diese in ihren alten

---

1) Reinaud liest freilich Mahâdatta mit ت statt ب, dies ist aber eine im Sanskrit unmögliche Namensform, da sie gar keinen Sinn giebt.

2) Sogar der Name für Astrologie ist in dieser Zeit daher entlehnt: sie heifst nämlich tâjikam, tâjikaçâstram was auf das persische تازى d. i. „arabisch" zurückgeht.

Rechten bleiben und nur für die neuen Begriffe auch die neuen Wörter eintreten, insbesondere in Bezug auf die Lehre von den Constellationen, welche bei den Arabern zu einer ganz eigenthümlichen Vollkommenheit ausgebildet worden war. Ziemlich gleichzeitig damit, ob auch vielleicht zum Theil etwas früher, wurden jene arabischen Werke auch in eine andere Sprache übersetzt, in das Lateinische nämlich, für die europäischen Astrologen des Mittelalters, und so kommt es dafs wir bei diesen zum Theil dieselben arabischen Kunstausdrücke nachweisen können, wie bei den Indern. Dergl. termini technici der indischen Astrologie in dieser Zeit sind[1]: mukâriṇâ مُقارنة ☌ Zusammenkunft, mukâvilâ مُقابلة ☍ Gegenschein, taravî تَربيع □ Geviertschein, tasdî تَسديس * Gesechstschein, taçlî تَثليث △ Gedrittschein, ferner hadda هدّ fractio, muçallaha مصالحة, ikkavâla إقبال perfectio, induvâra إدبار deterioratio, itthiçâla und muthaçila اِتّصال und مُتّصِل conjunctio, îsarapha und mûsarîpha إصراف und مُصرِف disiunctio, naktam (für naklam) نقل translatio, yamayâ جمعة congregatio, manaû منع prohibitio, kamvûla قبول receptio, gairikamvûla˙ غير قبول inreceptio, sahama سهم sors, inthihâ und munthahâ إنتهاء und مُنتهى terminus und

1) s. Ind. Stud. II, 263 ff. Die meisten dieser arabischen Ausdrücke kenne ich vor der Hand nur aus jenen lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters, da arabische Texte über Astrologie nicht gedruckt sind, und die Lexika nur wenig bieten.

mehrere andere, die zum Theil noch nicht sicher identificirt werden können.

In inniger Verbindung mit der Astrologie hat bei den Indern von je her die Lehre von den Omina und Portenta gestanden, deren Ursprung gleichfalls in die alte vedische, ja sogar zum Theil wohl noch in die indogermanische Zeit hinaufreicht, und die besonders in der Literatur des Atharvaveda, wie in den Gṛihyasûtra der übrigen Veda niedergelegt ist. Ihr wird auch in den Saṃhitâ des Varâhamihira, Nârada etc. ein bedeutender Platz geschenkt, und hat sie es dann auch selbst noch zu einer eigenen selbstständigen Literatur gebracht. Dieses selbe Geschick theilt mit ihr in jeder Beziehung ein anderer Zweig des Aberglaubens, die Zauberkunst und Beschwörungskunst nämlich, welche in der religiösen Entwicklung der Inder einen immer fruchtbareren Boden fanden, so dafs sie jetzt in der That fast allmächtig herrschen. Auch von ihnen finden sich allgemeine Lehrbücher so wie Schriften über einzelne Gegenstände vor. Viele ihrer Anschauungen sind bei uns durch die Vermittlung der im Mittelalter so sehr beliebten indischen Fabeln und Mährchen seit langer Zeit eingebürgert, so die vom Seckel (des Fortunatus), von den Meilenstiefeln, dem Zauberspiegel, der Zaubersalbe, der Nebelkappe etc.

Als vierten Zweig der wissenschaftlichen Literatur führen wir die Medicin auf.

Die Anfänge der Heilkunde in der vedischen Zeit habe ich bereits früher (p. 29. 30) besprochen: auch hier ist es der Atharvaveda, welcher eine besondere Stellung zu derselben einnimmt, und in dessen Literatur sich die ältesten Bruchstücke medicinischer Wissenschaft vorfinden, die indefs ziemlich armseliger Art sind, und meist auf Besprechungen und Beschwörungen sich beschränken. Die Inder selbst betrachten die Medicin als einen Upaveda und nennen sie deshalb auch direkt Âyurveda, ohne dafs sie übrigens etwa unter diesem Titel, wie man gemeint hat, ein specielles Werk verstehen. Sie leiten dieselbe, wie den Veda selbst unmit-

telbar von den Göttern ab: als älteste der menschlichen Verfasser nennen sie zunächst den Âtreya, sodann den Agniveça, dann den Caraka, ferner den Dhanvantari und zuletzt dessen Schüler Suçruta. Die drei ersteren Namen gehören speciell den beiden Yajus, resp. aber erst der Zeit ihrer Sûtra- und Schulenbildung an: die medicinischen Werke dieses Namens können also keinesfalls älter sein: wie viel später sie fallen, dafür haben wir vor der Hand nur die Gränze des 8. Jahrh. p. Chr. an dessen Ende nach Ibn Beithar und Albîrûnî (bei Reinaud p. 316) das Werk des Caraka, resp. nach Ibn Abi Uçaibiah auch das Werk des Suçruta, in das Arabische übersetzt ward. Dafs die indische Medicin zu Pâṇini's Zeit schon eine gewisse Ausbildung erhalten hatte, ergiebt sich aus den Namen verschiedener Krankheiten, die er aufführt (III, 3, 108. V, 2, 129 etc.), doch erhellt daraus nichts Bestimmtes. Im gaṇa Kârtakaujapa (zu Pâṇ. VI, 2, 37) finden sich unter den letzten Gliedern die Sauçrutapârthavâs, aber theils ist es unbestimmt, was darunter zu verstehen ist, theils beweisen ja auch die Gaṇa eben nichts für Pâṇini's Zeit, theils endlich gehört sogar das betreffende Sûtram vielleicht gar nicht einmal dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patañjali an, insofern es (der Angabe des Kalkuttaer Scholiasten nach) in dem Bhâshya desselben nicht erklärt wird. Dhanvantari wird in Manu's Gesetzbuch und im Epos genannt, aber als mythischer Arzt der Götter, nicht als menschliche Persönlichkeit. Im Pañcatantra werden zwei Aerzte Çâlihotra und Vâtsyâyana[1] mehrfach erwähnt, die auch jetzt noch genannt werden: aber wenn auch jenes Werk im 6. Jahrhundert in das Pehlvi übersetzt worden ist, so ist damit doch nicht erwiesen, dafs alles, was jetzt darin steht, auch schon damals darin stand, wenn man es nicht eben in dieser Uebersetzung (resp. ihren Nachbildungen) wirklich vorfindet[2]. Andere Er-

---

1) Diese Namensform weist uns in die Zeit der Sûtrabildung, zu Vâtsya.

2) Dies hat Bentley mit Recht gegen Colebrooke geltend gemacht, der als Beweis für die Zeit des Varâhamihira den Umstand angeführt hatte, dafs

wähnungen medicinischer Lehrer oder Schriften sind mir nicht bekannt: nur das kann ich noch anführen, daſs das den menschlichen Leib und die Krankheiten betreffende Kapitel des Amarakosha (II, 6) jedenfalls eine groſse Ausbildung der medicinischen Wissenschaft voraussetzt.

Eine irgend annähernde Zeitbestimmung für die vorhandenen Werke nun wird erst dann möglich werden, wenn dieselben ihrem Inhalt und ihrer Sprache nach einer kritischen Durchsicht werden unterworfen sein[1]. Die naiven Vorstellungen aber, welche man noch ganz neuerdings z. B. über das Zeitalter des Suçruta ausgesprochen hat[2], lassen sich schon jetzt als in das Reich der Träume gehörig zurückweisen. In Sprache und Styl steht dieses letztere Werk, und die ihm ähnlichen dergl. Werke, die ich kenne, offenbar in einer gewissen Verwandtschaft zu den Schriften des Varâhamihira: „sollten nun — ich gebrauche hier Stenzler's[3] Worte — innere Gründe es wahrscheinlich machen, daſs das System der Medicin, welches im Suçruta vorgetragen ist, manches von den Griechen entlehnt habe, so würde dies, soweit die Chronologie dadurch berührt wird, durchaus nicht überraschend sein.“ Vor der Hand scheinen indeſs dergl. innere Gründe allerdings nicht vorhanden zu sein, im Gegentheil Manches gegen einen solchen griechischen Einfluſs zu sprechen: theils werden nämlich die Yavana nie als Auktorität genannt, und auch unter

---

er im Pancatantra citirt werde (es ist dies dieselbe Stelle, die auch im Vikramacaritram erwähnt wird, s. Roth im Journ. Asiat. 1845 Oct. p. 304).

1) In dem tibetischen Tandjur sind den Angaben nach auch eine bedeutende Zahl medicinischer Schriften enthalten, was für die Chronologie derselben nicht ohne Wichtigkeit sein wird. So hat Csoma Körösi im journal of the Asiatic Society of Bengal 1835 January den Inhalt eines tibetanischen Werkes über Medicin angegeben, das dem Çâkyamuni in den Mund gelegt wird, und dem Anschein nach eine Uebersetzung des Suçruta oder eines ähnlichen Werkes ist.

2) Die Herren Vullers und Hessler nämlich, der erstere in einem Aufsatze über indische Medicin in der von Henschel herausgegebenen Zeitschrift Janus, der andere in der Vorrede zu seiner sogen. Uebersetzung des Suçruta.

3) Aus seiner Beleuchtung der Vullersschen Ansicht, im folgenden Hefte des Janus II, 453. Ich bemerke hierzu, daſs Wilson's Worte, die auch Wise in der Vorrede zu seinem System of Hindu Medicin (Calc. 1845) p. XVII citirt, von Vullers gründlich miſsverstanden sind. Wilson setzt als the most modern limit of our conjecture das 9. u. 10. Jahrhundert, nämlich *p. Chr.*, Vullers aber meint *a. Chr.*!!

den Namen, welche im Eingange des Suçruta angeblich als Zeitgenossen desselben aufgeführt werden[1], ist keiner, welcher ausländisch klänge[2], theils ferner wird ausdrücklich die Pflege der Medicin von Suçruta selbst und noch sonst nach Kâçî (Benares) freilich in die Zeit des mythischen Königs Divodâsa (, einer Inkarnation des Götterarztes) Dhanvantari[3] verlegt, theils endlich sind als die Maafse und Gewichte, welche der Arzt gebrauchen soll, ausdrücklich entweder die in Magadha oder die in Kalinga gebräuchlichen vorgeschrieben, woraus sich wohl die besondere Pflege der Medicin in diesen östlichen, mit den Griechen nie in nähere Berührung gekommenen Ländern subsumiren läfst.

Es entstehen übrigens nicht unerhebliche kritische Zweifel über die Authenticität der vorhandenen Texte, insofern wir nämlich von einigen derselben mehrere Recensionen citirt finden, so den Atri (dessen Werk gänzlich verloren scheint) auch als laghv-Atri, bṛihad-Atri, den Âtreya auch als vṛihad-Âtreya, vṛiddha-Âtreya, madhyama-Âtreya, kanishṭha-Âtreya, den Suçruta auch als vṛiddha-Suçruta, den Vâgbhaṭa auch als vṛiddha-Vâgbhaṭa, den Hârîta auch als vṛiddha-Hârîta, den Bhoja auch als vṛiddha-Bhoja, eine Erscheinung die uns ganz ebenso auch bei den astronomischen Siddhânta (s. p. 229 und Colebr. II, 391. 92.) und bei der Gesetzesliteratur vorliegt. Ueberhaupt ist die Zahl der medicinischen Werke und Schriftsteller eine ganz ungemein grofse, und zwar sind es theils Systeme, welche sich über den ganzen Bereich dieser Wissenschaft erstrecken, theils höchst specielle Einzelforschungen, theils endlich grofsartige Sammelwerke, die in neuerer Zeit auf Veranstaltung von Fürsten und Königen zusammengestellt wurden. Die Summe von Kenntnissen, die sich dar-

1) Hessler freilich hat nicht erkannt, dafs es nomina propria sind, sondern übersetzt die Worte frisch weg.

2) Mit einziger Ausnahme etwa von Paushkalâvata, welcher Name wenigstens nach dem Nordwesten, nach Πευκελαωτις, hinzuweisen scheint.

3) Suçruta soll selbst ein Schüler desselben gewesen sein, wie es im Eingange heifst. Es könnte diese Angabe aber auch einfach auf einer Verwechslung mit *dem* Dhanvantari beruhen, der als eine der neun Perlen am Hofe des Vikrama angegeben wird.

aus ergiebt, scheint in der That eine sehr respektable zu sein. Die Angaben über Diaetetik, über die Entstehung von Krankheiten und deren Diagnose zeugen zum Theil von höchst scharfsinniger Beobachtung: in besonderer Blüthe stand, wie es scheint, die Chirurgie der Inder, worin sie ihren europäischen Collegen vielleicht jetzt noch manches lehren können, wie diese denn z. B. auch bereits die Nasenbildung von ihnen angenommen haben. Auch die Angaben über die officinellen Eigenschaften der Minerale (insbesondere der Edelsteine und Metalle), Pflanzen und animalischen Stoffe, über deren chemische Zersetzung und Auflösung bergen sicher noch vieles Werthvolle, wie der apothekarische Theil denn überhaupt mit groſser Vorliebe behandelt zu sein scheint, und uns den Mangel von rein naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenigstens theilweise ersetzt. Auch über die Krankheiten etc. der Pferde und Elephanten giebt es sehr specielle Monographieen. In den letzten Jahrhunderten ist übrigens der medicinischen Wissenschaft dadurch viel Abbruch geschehen, daſs die an und für sich sehr alte Ansicht, es seien die Krankheiten nur die Folge von begangenen Vergehen oder Sünden, gewaltig um sich gegriffen hat, und dem entsprechend denn auch Fasten, Allmosen und Geschenke an die Brahmanen gröſstentheils an die Stelle wirklicher Heilmittel getreten sind. — Eine vortreffliche Gesammtübersicht der medicinischen Wissenschaft bei den Indern giebt das 1845 in Kalkutta erschienene Werk des Dr. Wise „commentary on the Hindu system of medicine."

Der bereits erwähnte Einfluſs der indischen Medicin auf die Araber in den ersten Jahrhunderten der Hedschra ist ein ganz ungemein bedeutender gewesen und haben die Chaliphen von Bagdad eine ziemliche Zahl betreffender Werke übersetzen lassen[1]: da nun die arabische Medicin bis in das 17. Jahrhundert für die europäischen Aerzte die Hauptauktorität und das leitende Princip war, so ergiebt sich daraus auch

---

1) s. Gildemeister script. Arab. de reb. Indicis p. 94—97.

unmittelbar, wie bei der Astronomie, dafs die Inder in hohen Ehren bei diesen letzteren stehen mufsten: wir finden denn auch in der That den Caraka in den lateinischen Uebersetzungen des Avicenna (Ibn Sina), Rhazes (Al Rasi) und Serapion (Ibn Serabi) mehrfach genannt[1].

Aufser dem Âyurveda, der Medicin, zählen die Inder noch drei andere sogenannte Upaveda auf, den Dhanurveda nämlich, den Gândharvaveda und das Arthaçâstram, d. i. Kriegskunst, Musik und bildende oder überhaupt technische Künste, und zwar sind dies, wie bei Âyurveda, nur die Namen der betreffenden Literaturzweige überhaupt, nicht etwa die Namen besonderer Werke.

Als Lehrer der Kriegskunst wird Viçvâmitra genannt und auch ausführlich der Inhalt seines Werkes angegeben, ebenso Bharadvâja. Von diesem Zweige der Literatur scheinen aber fast gar keine direkten Denkmäler erhalten zu sein[2]: doch enthalten die Nîtiçâstra und das Epos viele Abschnitte, die ganz speciell auf die Kriegswissenschaft Bezug nehmen: das Agnipurâṇa insbesondere zeichnet sich durch eine ganz ausführliche Behandlung derselben aus.

Die Musik ist von jeher eine Lieblingsbeschäftigung der Inder gewesen, wie wir aus den zahlreichen Erwähnungen musikalischer Instrumente in der vedischen Literatur schliefsen können. Eine methodische Systematik derselben hat sich aber natürlich erst später entwickelt. Vielleicht enthielten die bei Pâṇini erwähnten Naṭasûtra (s. oben p. 185) schon dergl., da die Musik insbesondere mit dem Tanz in Verbindung stand. Die Namen der sieben Töne der musikalischen Skala finden sich vor der Hand erst in den sogen. Vedâṅga vor, im Chandas und in der Çixâ, so wie ferner auch in einer wenigstens nicht ganz modernen Atharvopan. (Garbha). Als Verfasser des Gândharvaveda[3], d. i. also eines

1) s. Royle on the antiquity of Hindu medicine 1838.

2) Mit Ausnahme einiger Schriften über Pferde- und Elephantenzucht, die wohl hieher zu rechnen sind, ob sie auch eigentlich noch näher zur Medicin gehören.

3) Dieser Name geht auf die Gandharva, die himmlischen Musiker, zurück.

musikalischen Lehrbuchs, wird Bharata genannt, und neben ihm auch Îçvara, Pavana, Kalinâtha, Nârada: es existiren davon indefs, wie es scheint, nur noch die in den Scholien zur dramatischen Literatur citirten Bruchstücke. Einiges davon ist auch in das Persische übersetzt worden, vielleicht auch früher schon in das Arabische. Neuere Werke über Musik sind mehrfach vorhanden. Es ist übrigens dieser Gegenstand im Ganzen noch wenig untersucht.

Was den dritten Upaveda, das Arthaçâstram, betrifft, so haben die Inder bekanntlich in den technischen Künsten Ausgezeichnetes geleistet, weniger aber in den sogenannten bildenden Künsten. Die betreffende Literatur übrigens ist nur sehr schwach vertreten, und meist modern.

Die Malerei zunächst steht auf einer sehr niedrigen Stufe: am besten scheint noch das Portraitmalen geglückt zu sein, da dies mehrfach in den Dramen erwähnt wird: dabei ist eben keine Perspektive nöthig. — In Bezug auf die Bildhauerkunst dagegen ist eine nicht unbedeutende Geschicklichkeit nicht zu verkennen: unter den in Stein gehauenen Reliefs sind manche von grofser Schönheit, besonders diejenigen, welche Scenen aus Buddha's Leben enthalten, da Buddha stets als eine rein menschliche Gestalt ohne mythologische Verunstaltungen dargestellt wird. — Anleitungen und Lehrbücher hierfür finden sich mehrfach vor, den Angaben nach meist nur für einzelne Gegenstände, z. B. Anfertigung von Götterbildern, doch auch daneben andere für Mefskunst und Zeichnenkunst im Allgemeinen.

Bei weitem ausgebildeter ist die Baukunst, von der noch einzelne ganz vorzügliche Denkmäler erhalten sind: sie hat ihre Hauptpflege bei den Buddhisten gefunden, weil dieselben Klöster, Topen (sthûpa) und Tempel für ihren Cultus gebrauchten: ja es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dafs unser Thurmbau der Nachahmung der buddhistischen Topen seine Entstehung verdanke: andererseits aber ist griechischer Einflufs bei den ältesten indischen Bauwerken nicht zu verkennen (s. Benfey Indien p. 300—305). Die Baukunst

ist denn in der That auch vielfach systematisch behandelt worden, und findet sich eine nicht unbeträchtliche Zahl betreffender Werke angeführt, die zum Theil, wie in Indien gebräuchlich, den Göttern selbst in den Mund gelegt werden, so dem Viçvakarman, Sanatkumâra etc. Auch in der Saṃhitâ des Varâha-Mihira ist ein ziemlich langes Kapitel der Baukunst gewidmet (hauptsächlich indeſs in astrologischer Beziehung).

Die Geschicklichkeit der Inder in feinen Webereien, in Farbenmischung, in Bearbeitung der Metalle und Edelsteine, in Zubereitung von Essenzen, und in Kunstfertigkeiten aller Art ist von alter Zeit her weltbekannt, und werden auch dafür verschiedene Lehrbücher und Einzelschriften namhaft gemacht: desgl. Schriften über Kochkunst und über allerlei Bedürfnisse des häuslichen Lebens, wie Kleidung, Putz, Essen, über Spiele aller Art, z. B. Würfelspiele[1], ja sogar über die Kunst zu stehlen, die es in der That zu einer vollständigen Systematik gebracht hat. Einige solcher Schriften haben auch in den tibetischen Tandjur Aufnahme gefunden.

Nach Poesie, Wissenschaft und Kunst kommen wir nunmehr zu Recht, Sitte, Cultus, welche alle drei in dem Worte Dharma zusammengefaſst sind und deren Literatur denn auch auf den Dharmaçâstra, resp. Smṛitiçâstra beruhend uns vorliegt. Ueber den Zusammenhang dieser Werke mit den Gṛihyasûtra der vedischen Literatur haben wir bereits im Eingange (s. p. 19. 20) gehandelt, sowie die Vermuthung ausgesprochen, daſs die schriftliche Aufzeichnung

1) Ich habe Ind. Stud. I, 10 das im Prasthânabheda als Theil des arthaçâstram aufgeführte catuḥshashṭikalâçâstram wohl irrig durch „Lehrbuch für das Schachspiel" übersetzt, die 64 kalâ auf die 64 Felder des Schachbrettes beziehend, während es nach As. Res. I, 341 (Schlegel réflex. sur l'étude des langues Asiat. p. 112) wohl das „Lehrbuch der 64 Künste" bezeichnet? im Daçakumâra (p. 140 ed. Wilson) wird übrigens der catuḥshashṭikalâgama ausdrücklich von dem arthaçâstram getrennt. — Eine Aufzählung der 64 kalâ aus dem Çivatantra s. bei Râdhâkântadeva im Çabdakalpadruma s. v.

der rechtlichen Grundsätze vielleicht durch das Erstarken des Buddhismus hervorgerufen worden sei, um eben die von diesem verworfenen Kastenunterschiede in aller Strenge und Sicherheit festzustellen, und überhaupt die brahmanische Staatsordnung vor Neuerungen oder gar Verfall zu schützen. Diese letztere tritt uns denn auch in der That in dem ältesten dieser Werke, dem Gesetzbuche des Manu, in ganzer Vollendung entgegen. Der Brahmane hat das Ziel, welchem er in den Brâhmaṇa schon nahe genug ist, nunmehr vollständig erreicht und steht als der geborne Repräsentant des Göttlichen selbst da, während auf der andern Seite die Lage des Çûdra eine höchst gedrückte und traurige ist. Wenn unter den unreinen Kasten die Vaideha und die Lichavi (wie Lassen, sicher richtig, für Nichivi vermuthet) aufgezählt werden, so ist ersteres im Verhältnifs zum Çatapatha-Brâhmaṇa jedenfalls ein Zeichen bedeutender Posteriorität, da in diesem die Vaideha als die Hauptrepräsentanten des Brâhmanismus erscheinen, und könnte vielleicht ebenso, wie der zweite Punkt, die Stellung der Lichavi nämlich, in Zusammenhang damit stehen, dafs jenes Volk, insbesondere dies Geschlecht desselben, den buddhistischen Legenden nach einen wesentlichen Einflufs auf das Wachsthum des Buddhismus ausgeübt hat. Die Posteriorität des Manu nach der gesammten vedischen Literatur ergiebt sich übrigens auch sonst noch vielfach sowohl im Einzelnen, so aus den mehrfachen Erwähnungen der Glieder derselben, aus dem Zusammenhange, der mit einigen Stellen in den Upanishad stattfindet, aus der Ausbildung des Yugasystems, der Göttertrias, als auch im Allgemeinen aus der vollständigen bis in die feinsten Nüancen ausgebildeten Gliederung und Regelung des gesammten Lebens.

Ich habe weiter ebenfalls bereits früher bemerkt, dafs für das eigentliche Gerichtsverfahren, für die Justiz ein Bindeglied zwischen dem Dharmaçâstra des Manu und der vedischen Literatur fehlt: dafs dasselbe aber nicht als das erste Werk seiner Art zu betrachten ist, liegt theils in der Natur der Sache selbst, insofern der Grad der Ausbildung des gericht-

lichen Verfahrens darin zu der Vermuthung berechtigt, dafs dieser Gegenstand schon vorher vielfältig behandelt war[1], theils scheint es daraus hervorzugehen, dafs darin einige Male direkt auf die Ansichten von Vorgängern Bezug genommen wird, auch das Wort Dharmaçâstra selbst gekannt ist[2], so wie wohl auch daraus, dafs Patañjali im Mahâbhâshya zu Pâṇini Werke unter dem Namen Dharmasûtra kennt. Ob sich noch Reste solcher Bindeglieder auffinden werden, ist vor der Hand wenigtens zweifelhaft[3]. Für die häuslichen Verhältnisse der Inder dagegen, für Erziehung, Verheirathung, Hausstand etc. haben wir in den Gṛihyasûtra augenscheinlich die Quelle für die Dharmaçâstra zu suchen, wodurch sich, was ich ebenfalls bereits mehrfach (p. 57. 82. 98. 139) bemerkt habe, der Umstand erklärt, dafs die meisten Namen, welche als Verfasser von Gṛihyasûtra gelten, zugleich als Verfasser von Dharmaçâstra angegeben werden[4]: der Unterschied ist, wie ein Commentator[5] bemerkt, eben der, dafs die Gṛihyasûtra sich auf die Verschiedenheiten der einzelnen Schulen beschränken, im Dharmaçâstra dagegen die allen gemeinsamen Verpflichtungen und Bestimmungen niedergelegt sind.

Was nun den uns vorliegenden Text des Manu betrifft, so kann derselbe, wie es scheint, in dieser Gestalt noch nicht einmal zur Zeit sogar der späteren Theile des MBhârata vorgelegen haben: denn wenn auch in diesem letztern allerdings Manu häufig wörtlich, wie wir ihn haben, angeführt wird, so finden sich doch auch andererseits darin eben so häufig

1) s. Stenzler in den Ind. Stud. I, 244 ff.

2) Beides ist indefs nicht strikt beweisend, insofern bei der eigenthümlichen Zusammensetzung des Werkes die betreffenden Stellen vielleicht auch spätere Zusätze sein könnten.

3) Erwähnungen rechtlicher Fälle im Bereich der Vedaliteratur sind sehr selten, stimmen indefs, wo sie sich finden, meist mit den Bestimmungen bei Manu überein: so z. B. auch ein Vers in Yâska's Nirukti III, 4 über die Unfähigkeit der Frauen zu erben, der sich zudem direkt auf Manuḥ Svâyambhuvaḥ beruft: dies ist das erste Mal, wo derselbe als Gesetzgeber genannt wird.

4) Auch für Manu scheint ein Mânavam Gṛihyasûtram als Grundlage existirt zu haben? und die Beziehung auf den Urvater Manu somit erst eine secundäre zu sein?

5) Âçârka zum karmapradîpa des Kâtyâyana.

Stellen des Manu angeführt, die zwar in unserm Texte stehen, aber mit bedeutenden Veränderungen: es werden aber ferner dem Manu darin auch Stellen zugeschrieben, die sich in unserer Sammlung nirgends finden, ja sogar Stellen, die in ganz anderem Metrum verfaſst sind. Endlich kommen auch häufig im Mahâ-Bhârata Stellen vor, die keineswegs dem Manu zugeschrieben werden und doch wörtlich in unserer Sammlung zu lesen sind[1]. Wenn man nun auch hierbei die Schuld zum nicht geringen Theil dem Citirenden zuzuschreiben hat (wir wissen ja aus den Commentaren, wie oft diesen bei der Sitte des aus dem Kopf Citirens ein Irrthum begegnet), so ist doch der Umstand, daſs unser Text erst in Folge von vielleicht mehrfachen Ueberarbeitungen seine jetzige Gestalt erhalten hat, auch schon dadurch klar, daſs sich darin zahlreiche Widersprüche, Zusätze und Wiederholungen finden: und wir haben denn auch in der That ferner nicht nur die fabelhafte Tradition, daſs der Text des Manu ursprünglich aus 100,000 Çloka bestand, sodann zu 12000 und endlich zu 4000 Çloka verkürzt ward[2], woraus wenigstens die Erinnerung an verschiedene Bearbeitungen dieses Textes mit Sicherheit erhellt, sondern auch das entschiedene Faktum, daſs in den juristischen Commentaren neben Manu auch ein Vṛiddhamanu und Bṛihanmanu direkt citirt werden[3], denselben also wohl auch noch vorgelegen haben müssen. Können wir nun somit auch nicht annähernd einen Zeitpunkt angeben, in welchem unser Text des Manu seine jetzige Gestalt erhalten hat, so scheint es andererseits doch ziemlich sicher, daſs sein Inhalt im Verhältniſs zu dem der übrigen Dharmaçâstra im Allgemeinen der alterthümlichste ist und er somit mit Recht von der allgemeinen Tradition[4] an die Spitze dieser Literatur gestellt wird. Die Zahl dieser übrigen Dharmaçâstra ist ziemlich groſs (es sind ihrer 56), und wächst

---

1) s. Holtzmann über den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises p. 14.

2) Unser jetziger Text enthält nur 2684 Çloka.

3) s. Stenzler a. a. O. p. 235.

4) Die auch die nach Java auswandernden Inder mitnahmen

noch um ein Bedeutendes (bis zu 80), wenn man die verschiedenen durch den Zusatz laghu, madhyama, bṛihat, vṛiddha markirten Redaktionen hinzurechnet, die von den einzelnen Werken bis jetzt bekannt sind. Das relative Alter derselben, wird sich nicht unschwer bestimmen lassen, wenn uns die betreffenden Texte erst vorliegen werden. Namentlich werden sie sich[1] je nach dem Vorwalten oder gänzlichen Mangel des einen oder andern der drei Bestandtheile, in welche der Inhalt des indischen Gesetzes zerfällt, charakterisiren lassen, je nachdem sie nämlich entweder die häuslichen und bürgerlichen Pflichten, oder die Rechtspflege, oder aber die Bestimmungen über Reinigung und Bufse hauptsächlich behandeln. Bei Manu sind diese drei Bestandtheile ziemlich vermischt, im Ganzen aber gleich ausführlich behandelt. Das Gesetzbuch des Yâjnavalkya ist nach ihnen in drei Bücher getheilt, die ziemlich gleichen Umfang haben. Die anderen dergl. Werke variiren eben.

Für das eben erwähnte Gesetzbuch des Yâjnavalkya, das einzige dieser Werke, das bis jetzt neben dem des Manu allgemein zugänglich ist, liegt dessen Posteriorität nach Manu deutlich genug theils wohl schon in jener seiner geordneten Regelmäfsigkeit theils ferner darin vor[2], dafs daselbst die Verehrung des Gaṇeça und der Planeten, die Ausfertigung von Urkunden auf Metallplatten über Schenkungen von Land, und die Einrichtung von Klöstern gelehrt wird, Gegenstände, die bei Manu nicht vorkommen, so wie auch polemische Beziehungen auf die Buddhisten, die bei Manu wenigstens zweifelhaft sind, sich nicht verkennen lassen. Auch bei den gemeinsamen Gegenständen ist bei Yâjnavalkya ein Fortschritt zu gröfserer Schärfe und Bestimmtheit wahrzunehmen, so wie in einzelnen Punkten, in welchen beide wesentliche Verschiedenheiten darbieten, Yâjnavalkya's Standpunkt als ein späterer zu erkennen ist. Als frühste Gränze dieses Werkes

1) s. Stenzler a. a. O. p. 236.
2) s. Stenzler in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Yâjnavalkya p. IX—XI.

haben wir etwa das 2. Jahrh. p. Chr. anzusetzen, insofern darin für „Münze“ das Wort nâṇaka gebraucht ist, welches nach Wilson's Vermuthung von den Münzen des Kanerki (der bis 40 p. Chr.) regierte, entlehnt ist[1]. Als späteste Gränze dagegen können wir etwa das 6., 7. Jahrh. festsetzen, da sich (nach Wilson) Stellen daraus in Inschriften aus dem 10. Jahrhundert in verschiedenen Theilen Indiens vorfinden, es selbst also eine beträchtliche Zeit früher datiren mufs. Das zweite Buch desselben findet sich wörtlich im Agni-Purâṇa wieder: ob darin aufgenommen, oder daraus entlehnt, ist noch nicht zu bestimmen. Auch von diesem Werke werden übrigens noch zwei Recensionen unterschieden, die eine als bṛihad-Yâjnavalkya, die andere als vṛiddha-Yâjnavalkya (s. auch Colebrooke I, 103). Was sein Verhältnifs zu den übrigen Gesetzbüchern betrifft, so ist Stenzler, dessen Vorrede zu seiner Ausgabe wir das Bisherige entnommen haben, der Ansicht, dafs keines derselben in die Zeit vorher gehört, und dafs es somit die nächste Stufe nach Manu bezeichnet[2].

Neben den Dharmaçâstra nun, welche den Haupttheil und die Grundlage der Recht, Sitte, Cultus behandelnden Literatur bilden, haben wir auch den gröfsten Theil der epischen Poesie, das MBhârata sowohl als die Purâṇa, zu derselben zu rechnen, insofern eben der didaktische Theil in diesen Werken, wie ich bei Gelegenheit derselben bereits bemerkte, den epischen bei weitem überwiegt: und zwar enthält das MBhârata hauptsächlich Belehrungen über die Pflichten der Könige und des Kriegerstandes, welche übrigens auch sonst noch, in den Nîtiçâstra nämlich und (wie es scheint) auch in dem Dhanurveda, gelehrt werden, aufserdem sind aber darin auch mannichfach andere Partieen des indischen Gesetzes ausführlich erörtert und auseinandergesetzt: die Pu-

---

1) s. oben p. 191: dasselbe gilt auch für das Gesetzbuch des Vṛiddha-Gautama.

2) Im Widerspruch damit stehen nun freilich I, 4. 5., wo 20 verschiedene Dharmaçâstra-Verfasser aufgezählt werden, darunter Yâjnavalkya selbst: es werden diese beiden Verse wohl eine spätere Zuthat sein?

ràṇa dagegen enthalten hauptsächlich die Bestimmungen über den Cultus der Götter durch Gebete, Gelübde, Fasten, Weihungen, Schenkungen, Stiftungen, Wallfahrten, Festlichkeiten, wie sich derselbe im Laufe der Zeiten allmälig gestaltet hat, und werden sie darin in ausgedehnter Weise von den Upapuràṇa und den Tantra unterstützt.

In den letzten Jahrhunderten hat sich dann weiter auch eine moderne Rechtsgelehrsamkeit, resp. gelehrte Gesetzesliteratur, ausgebildet, welche die verschiedenen Ansichten der Verfasser der Dharmaçàstra einander gegenüber stellt und abwägt. Insbesondere sind grofse Sammelwerke abgefafst worden, grofsen Theils unter Auktorität und auf Veranlassung verschiedener Könige und Fürsten, um eben dem praktischen Bedürfnisse eines ausreichenden Gesetzkodex abzuhelfen, wie ja auch die Engländer selbst eine dergl. Sammlneg veranstalteten, von welcher bekanntlich der Beginn der Sanskritstudien datirt. Zusammengestellt wurden diese Sammlungen meist im Dekhan, wo sich überhaupt seit dem 11. Jahrhundert die literarische Thätigkeit hauptsächlich hingeflüchtet und koncentrirt hat, während sie in Hindostan durch die Einfälle und Verwüstungen der Mohammedaner wesentlich gehemmt wurde[1]: erst in den letzten 3 Jahrhunderten ist sie wieder mehr dahin, besonders nach Kâçî (Benares) und Bengalen zurückgekehrt, wie denn einige der mogolischen Kaiser, besonders der grofse Akbar, und seine beiden Nachfolger Jehângir und Shâh Jehan[2] (reg. zusammen 1556—1656) grofse Begünstiger der indischen Literatur waren.

1) Dies spricht sich z. B. in folgendem Çloka des Vyàsa aus: samprâpte tu kalau kâle Vindhyâdrer uttare sthitâḥ | brâhmaṇâ yajnarahitâ jyotiḥçâstraparàñgmukhâḥ || „Im Kali Alter sind die nördlich vom Vindhya wohnenden Brâhmaṇa entblöfst des Opfers, abgewendet vom jyotiḥçâstra.“ und in dem Verse eines andern Dharmaçâstra: Vindhyasya daxiṇe bhâge yatra Godâvarî sthitâ | tatra vedâç ca yajnâç ca bhavishyanti kalau yuge || „Im Kali-Alter werden die Veda und die Opfer südlich vom Vindhya weilen, da wo die Godâvarî strömt.“ Aehnlich heifst es auch im Gesetzbuche des Atri und im Jaganmohana.

2) So wie des letztern Sohn Dâra Schakoh.

Wir sind somit am Ende dieser allgemeinen Uebersicht der Sanskritliteratur angelangt, haben indefs nunmehr noch von einem ganz eigenthümlichen Zweige derselben zu sprechen, dessen Existenz erst seit wenigen Jahrzehnten bekannt ist, von den buddhistischen Sanskritwerken nämlich. Zu diesem Zwecke ist es zunächst nöthig, über die Entstehung des Buddhismus selbst Einiges vorauszuschicken.

Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes buddha „erwacht (sc. aus dem Irrthum), erleuchtet" als ein Ehrenname der Weisen überhaupt[1] habe ich bereits mehrfach (p. 27. 161) gesprochen, desgleichen auch bereits bemerkt, dafs die buddhistische Lehre ursprünglich rein philosophischen Inhalts, identisch mit der später sog. Sâṇkhyalehre war, und erst allmälig sich zu einer Religion ausgebildet hat, und zwar dadurch dafs ein Vertreter derselben sich mit ihr an das Volk wandte[2]. Die buddhistische Tradition selbst hat die Erinnerung an diesen Ursprung der Lehre Buddha's und ihre Posteriorität resp. Abhängigkeit von der Sâṇkhyalehre noch in einzelnen Zügen bewahrt: so läfst sie ihn in Kapilavastu „der Wohnung des Kapila" geboren werden und setzt den Kapila (den angeblichen Stifter der Sâṇkhyalehre) durchweg in eine bei weitem frühere Zeit: sie giebt ferner dem Buddha die Mâyâdevî zur Mutter, wobei ein Bezug auf die mâyâ der Sâṇkhyalehre nicht zu verkennen ist: sie läfst weiter den Buddha in seiner früheren Geburt unter den Göttern den Namen Çvetaketu tragen, welchen im Çatapatha-Brâhmaṇa einer der Zeitgenossen des Kâpya Patañcala trägt, mit welchem letztern wir den Kapila wohl in Bezug zu setzen haben: und sie giebt endlich den Pañcaçikha, einen der Hauptverbreiter der Lehre des Kapila, direkt als einen Halbgott resp. Gandharva an. Von den Namen, welche den in der buddhistischen Legende als Zeitgenossen

1) Ebenso ist auch der Name bhagavat, den Buddha insbesondere führt, ein allgemeiner Ehrentitel, der sich auch bei den Brahmanen noch für die Ṛishi aller Art erhalten hat, und ganz speciell auch dem Vishṇu resp. Kṛishṇa beigelegt wird, während er in seiner verstümmelten Form bhavat geradezu das Pronomen der 2. Person vertritt. 2) s. Ind. Stud. I, 435. 436 u. ob. p. 159. 213.

Buddha's genannten Lehrern angehören, kommen mehrere auch in der vedischen Literatur vor, aber erst in der dritten Stufe derselben, in den Sûtra nämlich, so Kâtyâyana, Kâtyâyanîputra, Kauṇḍinya, Âgniveçya, Maitrâyaṇîputra, Vâtsîputra[1], Paushkarasâdi: dagegen finden sich darin keine Namen von Lehrern genannt, welche der Brâhmaṇastufe angehören. Es ist dies um so bedeutsamer, als der Buddhismus in denselben Landen, derselben Gegend entstanden ist, in welche wir das Çatapatha-Brâhmaṇa z. B. zu verlegen haben, im Lande nämlich der Kosala und Videha, bei den Çâkya und Lichavi. Die Çâkya sind das Geschlecht, aus welchem Buddha selbst hervorging: der Legende nach[2] war dasselbe von Westen her von Potala, einer Stadt am Indus, eingewandert: mag dies begründet sein, oder nicht, jedenfalls möchte ich sie mit den Çâkâyanin, die im 10. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa citirt werden, und mit dem Çâkâyanya der Maitrâyaṇa-Upanishad, welche letztere ganz die buddhistische Lehre von der Nichtigkeit der Welt etc. vorträgt, in Verbindung setzen (s. ob. p. 95. 134). Bei den Kosala-Videha war diese Lehre, und damit in Verbindung das Leben von Allmosen als Pravrâjaka, Bhixu, durch Yâjnavalkya und ihren König Janaka gründlich verbreitet, resp. dadurch dem Buddhismus ein fruchtbarer Boden geschaffen worden (s. p. 134. 57. 214): die Lehren, die Yâjnavalkya im Vṛihad-Âr. vorträgt, sind in der That zum Theil vollständig buddhistisch, ebenso wie die Lehren in den späteren dem Yogasystem angehörigen Atharvopanishad. Ja es könnte sogar scheinen, als ob die buddhistische Legende selbst ihren Buddha völlig gleich-

1) Zu diesen Namen auf putra, die der buddhistischen Legende und dem Vança des Çatapatha-Brâhmaṇa eigenthümlich sind, gehört in ersterer auch noch der Name Çâriputra, Çârikâputra.

1) s. Csoma Körösi Journ. of the As. Soc. of Beng. Aug. 1833. Wilson Ariana ant. p. 212 „the truth of the legend may be questioned, but it not improbably intimates some connexion with the Sakas or Indo-scythians, who were masters of Pattalene subsequent to the Greek princes of Bactria.“ Die Legende könnte übrigens möglicher Weise unter Kanerki, einem dieser Çaka-Könige, der sich durch seinen Eifer für den Buddhismus auszeichnete, um ihm dafür zu schmeicheln entstanden sein?

zeitig mit Janaka, resp. also auch mit Yâjnavalkya, setze, insofern sie nämlich einen König Ajâtaçatru als Zeitgenossen Buddha's aufführt, und ein gleichnamiger Fürst im Vṛihad-Âraṇyaka und in der Kaushîtaki-Upanishad als ein Zeitgenosse und Nebenbuhler des Janaka erscheint: denn wenn auch theils ihre übrigen Angaben über die Fürsten jener Zeit hier nichts Analoges finden, theils ihr Ajâtaçatru als Fürst von Magadha, der des Vṛihad-Âraṇyaka und der Kaushîtaki-Upanishad aber als Fürst von Kâçi genannt wird (wie denn der Name Ajâtaçatru auch sonst noch vorkömmt, z. B. als Name des Yudhishṭhira), so wird doch auch weiter im Çatapatha-Brâhmaṇa, im 5. Kâṇḍa, Bhadrasena der Sohn des Ajâtaçatru von Âruṇi, dem Zeitgenossen des Janaka und Yâjnavalkya verflucht (s. Ind. Stud. I, 213), und da auch die Buddhisten wenigstens als sechsten Nachfolger des Ajâtaçatru einen Bhadrasena aufführen, so könnte man versucht sein, anzunehmen, jene Verfluchung habe etwa in den heterodoxen, antibrahmanischen Ansichten des Bhadrasena ihren Grund gehabt. Näheres ist indefs vor der Hand nicht auszumachen, und könnten die beiden Ajâtaçatru und die beiden Bhadrasena möglicher Weise eben auch einfach nur Namensgenossen sein, ebenso wie dies wohl in Bezug auf den Brahmadatta des Vṛihad-Âraṇyaka gegenüber den beiden gleichnamigen Königen der buddhistischen Legende der Fall sein mag. — Bezeichnend genug jedenfalls ist es, dafs in dieser letzteren der Name der Kurupañcâla nicht mehr (weder in seinen einzelnen Theilen noch als Compositum) vorkommt, wohl aber die Pâṇḍava in Buddha's Zeit versetzt werden, und zwar als ein wildes Bergvolk, das mit Raub- und Streifzügen beschäftigt[1] war. Ihre Hauptpflege hat die Lehre Buddha's im Lande Magadha gefunden welches als äufserstes Gränzland vielleicht nie vollständig brahmanisirt war,

1) Die Erwähnung der 5 Pâṇḍu im Eingange des Lalitavistara p. 26 (bei Foucaux) gehört, wie jene ganze Stelle, wohl einer Interpolation an, da sie mit den übrigen Erwähnungen der Pâṇḍava darin ganz unverträglich ist.

so dafs die Ureinwohner stets eine Art Einflufs sich bewahrten, und nun gern die Gelegenheit ergriffen, der brahmanischen Hierarchie und des Kastenwesens sich zu entledigen. Die feindseligen Erwähnungen derselben in der Atharvasaṃhitâ (s. p. 142 und resp. im 30. Buche der Vâjas. Saṃhitâ? p. 108) könnten sich vielleicht allenfalls noch auf ihre vorbuddhistische Hinneigung zu antibrahmanischen Sitten beziehen, die gleichen Erwähnungen in den Sâmasûtra dagegen (p. 76) sind jedenfalls wohl nur durch Beziehung auf die Blüthe des Buddhismus in Magadha erklärlich[1].

Was die Tradition über Buddha's Zeit betrifft, so weichen die buddh. Zeitrechnungen, die mit seinem Tode beginnen, im höchsten Grade von einander ab: bei den *nördlichen* Buddhisten finden sich 14 verschiedene Angaben darüber, die zwischen 2422 und 546 a. Chr. in der Mitte liegen: die Aeren der *südlichen* stimmen dagegen meist überein, und zwar beginnen sie sämmtlich 544 oder 543 a. Chr. Man hat nun diese letztere Angabe neuerdings als die richtige angenommen, weil sie noch am besten mit den historischen Verhältnissen stimmt, obwohl sich auch bei ihr eine Differenz von 66 Jahren für die historisch beglaubigte Zeit des Candragupta ergiebt. Wenn nun aber die *nördlichen* Buddhisten, die Tibeter sowohl als die Chinesen (ganz abgesehen von ihrer Aera, welche späteren Ursprunges sein kann, als diese Tradition[2]), die Regierung des Königs Kanishka, Kanerki, unter welchem die dritte (resp. vierte) buddhistische Synode stattfand, beide einstimmig 400 Jahr nach Buddha's Tode setzen, Kanerki aber den Münzen nach erweislich bis 40 p. Chr. regiert hat (s. Lassen II, 412. 413), so würde damit Buddha's Tod etwa 370 a. Chr. gesetzt werden. Ebenso setzen die Tibeter auch den Nâgârjuna, welcher der Râjataraṅgiṇî nach eben zur Zeit des Kanishka lebte, 400 Jahr nach Buddha's Tod (, während

1) Ueber andere dergl. Berührungspunkte in der späteren vedischen Literatur s. p. 125. 134: auf die buddhistischen Namen der Berge um Râjagṛiha, die Hauptstadt von Magadha, im MBhâr. II, 799, hat schon Lassen II, 79 aufmerksam gemacht.

2) Die sich schon bei Hiuan Thsang im 7. Jahrh. p. Chr. vorfindet.

ihn die *südlichen* Buddhisten erst 500 Jahr nach diesem Ereignisse leben lassen). Irgend entschiedene Gewifsheit ist daher auch hier vor der Hand nicht zu erlangen: von vorn herein aber scheint es wahrscheinlich, theils dafs jene Synode, die unter diesem König Kanerki gehalten wurde, und von welcher die jetzige Gestalt der heiligen Schriften der *nördlichen* Buddhisten angeblich datirt, wirklich 400 Jahr nach Buddha's Tode, nicht erst 570 Jahr danach stattfand, theils dafs die *nördlichen* Buddhisten, bei denen sich diese heiligen Schriften allein vollständig vorfinden, sich auch authentischere Nachrichten über die Verhältnisse zur Zeit von deren Redaktion, resp. also auch über die Lebenszeit des Nâgârjuna erhielten, als die *südlichen* Buddhisten, bei denen jene Redaktion gar nicht bekannt ist und die heiligen Schriften nur in einer älteren Redaktion existiren, die ihren Angaben nach schon 245 a. Chr. nach Ceylon mitgebracht und daselbst etwa 80 a. Chr. niedergeschrieben worden sein soll (Lassen II, 435). — Der Gebrauch dieser verschiedenen Aeren ist vor der Hand nur bei der einen derselben, der ceylonesischen (die, wie die übrigen *südlichen*, 544 a. Chr. beginnt), für eine frühe Zeit nachzuweisen, und zwar bei dieser schon für das Ende des 4. Jahrh. p. Chr., insofern der Dîpavaṇça, eine Geschichte Ceylon's in Pâli-Versen, die in dieser Zeit geschrieben ist, sie schon zu gebrauchen scheint, wodurch sie denn allerdings eine gewisse Auktorität erhält.

Entkleiden wir nunmehr die Nachrichten über Buddha's Persönlichkeit aller übernatürlichen Zuthat, so finden wir, dafs er ein Königssohn war, der, von der Nichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen, die Seinen verliefs, um fortab von Allmosen zu leben und sich allein zunächst der Beschaulichkeit, und dann der Belehrung der Menschen zu widmen. Seine Lehre aber[1] war, dafs „die Schicksale *dieses* Lebens durch Thaten des früheren bedingt und festgeregelt seien, dafs keine böse That ohne Strafe, wie keine gute ohne Lohn bleibe.

1) Die indefs nirgendwo so succinkt vorgetragen wird, sondern die sich eben nur als Endergebnifs aller der verschiedenen Legenden herausstellt.

Diesem Fatum, dafs den Menschen innerhalb des Kreises der Seelenwanderung beherrsche, könne sich derselbe nur dadurch entziehen[1], dafs er seinen Willen eben auf den einzigen Gedanken der Befreiung aus diesem Kreislaufe richtet, dieser Richtung treu bleibt und mit beharrlichem Eifer blos verdienstlichen Handlungen nachstrebt, wodurch er dann zuletzt nach Abwerfung aller Leidenschaften, welche als die stärksten Fesseln im Gefängnisse des Kreislaufs angesehen werden, das erwünschte Ziel der gänzlichen Befreiung von der Wiedergeburt erreicht." In dieser Lehre nun ist an und für sich durchaus nichts Neues, sie ist im Gegentheil vollständig identisch mit der betreffenden brahmanischen Lehre, nur die Art und Weise, wie Buddha sie vortrug und verbreitete, war ganz neu und ungewohnt. Während die Brahmanen nämlich nur in ihren Einsiedeleien lehrten und nur Schüler aus ihrer eigenen Kaste aufnahmen, wanderte er mit seinen Schülern im Lande umher, predigte seine Lehre dem ganzen Volke vor[2], und nahm — obschon das bestehende System der Kasten anerkennend, und ihren Ursprung, ebenso wie die Brahmanen, aus der Lehre von den Belohnungen und Strafen für frühere Handlungen erklärend — doch Menschen aus allen Kasten ohne Unterschied als Anhänger an, ertheilte ihnen ihren Rang in deren Gemeinde nach ihrem Alter und ihrer Einsicht, hob so innerhalb der Gemeinde die durch die Geburt herbeigeführten Unterschiede auf, und eröffnete eben dadurch allen Menschen die Aussicht, durch Annahme seiner Lehre sich von den Banden ihrer Geburt zu befreien. Dies allein schon erklärt zur Genüge den ungeheuren Erfolg, den seine Lehre finden mufste: die Bedrückten alle wandten sich ihm, ihrem Erlöser, zu[3]. Griff er nun schon hierdurch die

---

1) s. Schmidt „Dsanglun der Weise und der Thor" Vorrede p. XXXIII ff.

2) s. Lassen Indien II, 440. 441. Burnouf Introd. à l'histoire du Buddhisme Indien p. 152—212.

3) Unter diesen Umständen ist es in der That zu verwundern, dafs der Buddhismus hat aus Indien wieder verdrängt werden können: die grofse Macht und Zahl der Brahmanenkaste allein erklärt diesen Umstand nicht vollständig, denn im Verhältnifs zum gesammten Volke war sie ja doch nur die gewaltige Minorität. Ich vermuthe, dafs die strenge Moral, welche der Buddhismus von

Grundlage der brahmanischen Hierarchie an, so that er dies nicht weniger theils dadurch, daſs er den Opferdienst, dessen Verrichtung das ausschlieſsliche Vorrecht der Brahmanen war, als vollständig nutzlos und werthlos, dagegen tugendhafte Gesinnung allein und tugendhaften Lebenswandel als die wahren Mittel zur Erreichung der endlichen Befreiung erklärte, theils ferner dadurch, daſs er, von der Wahrheit seiner Ansichten völlig durchdrungen, selbst im Besitze der höchsten Erkenntniſs zu sein behauptete, und dadurch implicite die Gültigkeit des Veda als höchster Quelle der Erkenntniſs verwarf. Auch diese beiden Lehren waren keineswegs neu, aber sie waren bisher eben nur das Eigenthum weniger Einsiedler gewesen, die durch ihre philosophischen Betrachtungen zu diesem Resultat gekommen waren, und noch nie waren sie frei und öffentlich allem Volke vorgetragen worden.

Unmittelbar nach Buddha's Tode fand, der Tradition nach, eine Synode seiner Schüler in Magadha statt, in welcher die heiligen Schriften der Buddhisten zusammengestellt wurden, und zwar in drei Abtheilungen (piṭaka), deren erste, die Sûtra[1], Aussprüche und Reden Buddha's, Unterredungen mit seinen Zuhörern enthält, während der Vinaya Bestimmungen über Disciplin, und der Abhidharma dogmatische und philosophische Auseinandersetzungen zusammenfaſst. Hundert Jahr später nach der Tradition der *südlichen* Buddhisten, hundertzehn dagegen nach der der *nördlichen*, fand eine zweite Synode statt, in Pâṭaliputra, um Irrthümer der Disciplin, die sich eingeschlichen hatten, zu beseitigen. Ueber eine dritte Synode sind die Nachrichten der *südlichen* und der *nördlichen* Buddhisten getrennt (Lassen II, 232): nach ersteren fand sie im 17. Jahre der Regierung des Açoka

---

seinen Anhängern fordert, auf die Länge dem Volke lästig ward, auch war der Cultus wohl ursprünglich zu einfach. Die Brahmanen wuſsten beides vortrefflich zu benutzen: der Kṛishṇadienst, wie sie ihn einrichteten, bot der Sinnlichkeit des Volkes weit mehr Genüge, die Dienste ferner der weiblichen Gottheiten (Çakti) datiren wohl auch sämmtlich erst kurz vor Vertreibung der Buddhisten aus Indien.

1) Dieser Name allein schon möchte darauf hinweisen, daſs auch Buddha selbst in der *Sûtra*periode lebte, nicht in der Brâhmaṇazeit.

statt, welches Jahr man mit 246 a. Chr. zu identificiren hat, womit aber freilich die andere zugleich überlieferte Angabe dafs sie 218 Jahre nach Budha's Tode, also 326 a. Chr., stattgefunden habe, in grellem Widerspruche steht: die Gesetzesvorschriften wurden in ihrer Reinheit wieder hergestellt und zugleich der Beschlufs gefafst, durch Missionare die Lehre Buddha's zu verbreiten. Die *nördlichen* Buddhisten verlegen dagegen die dritte Synode 400 Jahr nach Buddha's Tod unter die Regierung des Kanishka, eines der Turushka- (Çaka-) Könige von Kashmir, der den Münzen nach, wie wir sahen, bis 40 p. Chr. regierte. Die in dieser Synode angeblich festgestellten heiligen Schriften der *nördlichen* Buddhisten nun liegen uns sowohl noch in den Sanskritoriginalen selbst vor, die neuerdings (1822) in Nepâl aufgefunden wurden[1], als auch in einer vollständigen tibetischen Uebersetzung, welche den Namen Kâgyur führt und aus 100 Bänden besteht[2], sowie, theilweise wenigstens, auch in chinesischen, mogolischen, kalmückischen etc. Uebersetzungen. Die heiligen Schriften der *südlichen* Buddhisten dagegen sind gar nicht in Sanskrit vorhanden: sie waren angeblich ein Jahr nach ihrer Feststellung in der dritten Synode des Açoka (also resp. 245 a. Chr.) mit Mahendra, dem Apostel Ceylon's, nach dieser Insel gekommen und von ihm in die einheimische Sprache derselben übersetzt worden: erst etwa 165 Jahr später (also resp. 80 a. Chr.) wurden sie darin niedergeschrieben, während sie bis dahin nur in mündlicher Ueberlieferung sich fortgepflanzt hatten: und nach weiteren 500 Jah-

1) Durch den dortigen britischen Ministerresidenten B. H. Hodgson, der Handschriften davon an die Asiatischen Gesellschaften von Kalkutta, London und Paris schenkte. Die Pariser Sammlung wurde noch vermehrt (1837) durch Abschriften, welche die dortige societé asiatique durch Hodgson's Vermittelung machen liefs. Dadurch veranlafst schrieb dann E. Burnouf sein grofses Werk: introduction à l'histoire du Buddhisme Indien Paris 1844.

2) Ueber Umfang und Inhalt dieser tibetischen Uebersetzung gab die ersten und bis jetzt fast einzigen Nachrichten ein ungarischer Reisender, der Anquetil du Perron dieses Jahrhunderts, Csoma Körösi, ein Mann von seltener Thatkraft und Energie, der sich sehr lange in Tibet aufhielt und durch seine tibetanische Grammatik und Wörterbuch diese Sprache der europäischen Wissenschaft erobert hat. — Aus dem Kâgyur sind auch bereits zwei ziemlich umfangreiche Werke in Text und Uebersetzung edirt worden, Dsanglun durch Schmidt in Petersburg und Rgya Cher Rol Pa (Lalitavistara) durch Foucaux in Paris.

ren (resp. zwischen 410 und 432 p. Chr.) wurden sie dann endlich in die heilige Pâlisprache übertragen[1] (s. Lassen II, 435), in der sie noch vorliegen, und aus welcher dann später wieder Uebersetzungen in mehrere der südindischen Sprachen hervorgegangen sind. Ueber das Verhältnifs nun dieser heiligen Schriften der *südlichen* Buddhisten zu denen ihrer *nördlichen* Glaubensgenossen ist vor der Hand noch wenig mehr bekannt, als dafs sie mit ihnen die allgemeine Eintheilung in drei Theile (Sûtra, Vinaya, Abhidharma) gemeinsam haben: an Umfang können sie sich mit den letzteren schwerlich messen, wohl auch, dem eben Auseinandergesetzten nach[2], nicht an Authenticität: leider ist auch im Uebrigen über ihren Inhalt etc. bis jetzt noch sehr wenig Aufschlufs ertheilt[3]. Nichtsdestoweniger haben wir indefs doch grade bei dem *südlichen* Buddhismus ausführliche und möglicherweise authentische Berichte über die ersten Jahrhunderte seines Bestehens, wie über die Entstehung der Buddhalehre überhaupt, insofern sich nämlich auf Ceylon ziemlich früh eine Geschichtsschreibung in Pâli ausgebildet hat, und uns auch eins der vorzüglichsten Werke derselben, der Mahâvaṇça des Mahânâma, abgefafst etwa 480 p. Chr., bereits in Text und englischer Uebersetzung vorliegt.

Was nun die heiligen Schriften der *nördlichen* Buddhisten, und zwar die Sanskṛitoriginale derselben — mit denen allein wir es hier zu thun haben — anbetrifft, so müssen wir zunächst im Auge behalten, dafs schon der Tradition nach ihr *jetziger Text* erst dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehört, so dafs wenn auch darunter Werke sein

1) Das heifst doch wohl wieder zurückübersetzt? denn diese heilige Sprache ist doch wohl dieselbe, die eben Mahendra mit sich brachte?

2) Wenn dasselbe sich nämlich wirklich *so* verhält! Ich kann hier vor der Hand nur referiren.

3) Am meisten Authentisches findet sich bis jetzt noch in der Einleitung von G. Turnour's Ausgabe des Mahâvaṇça (1835 Ceylon) und in den zerstreuten Abhandlungen desselben Gelehrten, sowie aufserdem auch, obwohl nur in sehr allgemeinen Umrissen, in dem Catalog der Copenhagener indischen Handschriften (1846 Havniae), unter welchen sich eine ziemliche Zahl von dergl. Pâliwerken findet, die der berühmte Rask in Ceylon angekauft hatte. Auch Clough's Arbeiten enthalten vieles hierher Gehörige: desgl. Spiegel's Anecdota Palica.

sollten, die noch aus den beiden ersten Synoden herrührten, dieselben doch jedenfalls in der dritten Synode eine Ueberarbeitung erfahren haben: es ist ferner gleich von vorn herein unwahrscheinlich, wie denn auch in der That gar keine direkte Angabe darüber da ist, dafs alle die jetzt vorliegenden Werke sämmtlich dieser dritten Synode ihr Entstehen verdanken sollten, sondern es werden darunter sicher viele erst einer späteren Zeit angehören: ja es ist aber auch endlich nicht einmal anzunehmen, dafs alle die im tibetischen Kâgyur übersetzten Werke schon existirten, als man zuerst (im 7. Jahrhundert) in das Tibetische zu übersetzen anfing, der Kâgyur ist eben nicht auf einmal fertig gewesen, sondern erst nach längerem allmäligen Anwachsen definitiv festgestellt worden[1]. Hieraus erhellt nun schon zur Genüge, wie vorsichtig man bei Benutzung dieser Werke zu sein hat. Aber wir haben auch noch mehr zu bedenken: angenommen nämlich, dafs die ältesten derselben wirklich in die erste und zweite Synode ihrem Ursprunge nach zurückgehen, so werden wir doch theils von vorn herein schwerlich annehmen können, dafs sie in diesen bereits schriftlich abgefafst wurden, theils spricht dagegen auch ganz entschieden die Analogie, insofern wir ja die ausdrückliche Nachricht haben, dafs bei den südlichen Buddhisten die schriftliche Aufzeichnung lange Zeit nach beiden Synoden, erst 80 a. Chr., stattfand. Möglicher Weise war der Zweck der dritten Synode unter Kanishka hauptsächlich der, schriftliche Dokumente zu schaffen: wären dieselben vorhanden gewesen, so hätte ein solches Zerfahrensein in 18 verschiedene Sekten, wie es für dessen Zeit, blos 400 Jahr nach Buddha's Tode, berichtet wird, schwerlich stattfinden können, hat sich ja doch in den 18 Jahrhunderten, die seitdem verflossen sind, keine solche Zerfahrenheit eingestellt, offenbar eben, weil damals eine schriftliche Grundlage geschaffen wurde. Ein Hauptpunkt endlich, der bei Beurtheilung der Authenticität der vorliegenden buddhistischen heiligen

1) Nach Csoma Körösi fallen die tibetischen Uebersetzungen in das 7. bis 13. Jahrh., hauptsächlich in das neunte.

Schriften nicht aufser Augen gelassen werden darf, ist der Umstand, dafs die ihnen zu Grunde liegenden Quellen *nicht in derselben Sprache abgefafst* waren. Zwar ist zunächst nicht mit absoluter Sicherheit auszumachen, in welcher Sprache Buddha gelehrt und gepredigt hat: da er sich aber an das Volk wandte, so ist eben im höchsten Grade wahrscheinlich, dafs er auch in der Sprache des Volkes redete. Die erste Synode sodann seiner Schüler kam in Magadha[1] zusammen und wurde doch wohl in dem Dialekte dieses Landes, der ja als die heilige Sprache des Buddhismus gilt, gehalten, ebenso die zweite Synode und die nach Angabe der *südlichen* Buddhisten dritte, welche gleichfalls in Magadha[2] stattfanden. Der im nächsten Jahre nach der letzteren Ceylon bekehrende Mahendra nahm denn auch dorthin die Mâgadhîsprache, später Pâli genannt, mit sich[3], und auch die, wenigstens buddhistischen Einflufs bekundenden, Inschriften dieser Zeit sind in dieser Sprache abgefafst. In der etwa 300 Jahr später fallenden letzten Synode dagegen, in der eben angeblich die vorhandenen Schriften der *nördlichen* Buddhisten zusammengestellt wurden, geschah dies nicht in Mâgadhî, sondern in, wenn auch nicht sehr reinem, Sanskrit. Der Grund nun davon liegt ganz einfach in der Oertlichkeit: diese letzte Synode fand eben nicht in Magadha noch überhaupt in Hindostan statt, dessen Regenten damals dem Buddhismus nicht hold waren, sondern in Kashmir, einem Lande, welches theils wohl schon in Folge davon, dafs es nur von ârischen Stämmen bewohnt war[4], seine Sprache *reiner* erhalten hatte, als die nach Indien ausgewanderten und dort mit den Ureinwohnern vermischten Arier es im Stande waren, theils aber auch (s. p. 25. 169) deshalb, weil es, wie überhaupt der Nordwesten

---

1) In der alten Hauptstadt (Râjagriha).

2) In der neuen Hauptstadt (Pâṭaliputra).

3) Dafs das Pâli auf Ceylon sich sollte aus einem mitgebrachten Sanskrit entwickelt haben, ist ganz undenkbar.

4) Die Griechen und Skythen waren wohl theils zu gering an Zahl, theils noch zu kurze Zeit mit den Einwohnern in enger Berührung, um auf Modifikation der Sprache Einflufs zu haben.

Indiens, als ein Hauptsitz der indischen Grammatik zu gelten hat: diejenigen Priester[1] demnach, welche hier die Abfassung, resp. schriftliche Aufzeichnung der heiligen Schriften übernehmen, waren wenn auch nicht gebildete Grammatiker, so doch wahrscheinlich grammatisch gebildet genug, um eben ein erträgliches Sanskrit schreiben zu können[2].

Nach dem, was ich so eben auseinandergesetzt, wird es nun in der That im höchsten Grade bedenklich, wenn man, wie dies bisher geschehen ist, diejenigen Data, welche in dieser sogestalten buddhistischen Literatur enthalten sind, als beweiskräftig für die Zeit Buddha's ansieht, die um 4 Jahrhunderte, oder, wenn man die südliche Aera annimmt, gar fast um 6 Jahrhunderte vor der letzten Synode zurückliegt. *Mündliche* Traditionen, welche nach einer *solchen* Reihe von Jahren in einer *andern* Sprache schriftlich aufgezeichnet wurden, und die uns aufserdem nur in einer *Masse* von Schriften vorliegen, die *mehrere* Jahrhunderte *auseinander* fallen, und aus denen man erst kritisch die ältesten Theile auszuscheiden hat, dürfen wohl nur mit der gröfsten Vorsicht benutzt werden, und die in ihnen enthaltenen Daten dienen von vorn herein nicht sowohl zur Charakterisirung derjenigen Zeit über welche sie berichten, als besonders auch derjenigen, in welcher sie ihre jetzige Form fanden. Wie zweifelhaft hiernach also auch die Gültigkeit und Beweiskraft dieser Schriften für die Gegenstände ist, für welche man sie bisher in Anspruch genommen hat, so wichtig sind sie andererseits für die Geschichte der inneren Entwicklung des Buddhismus selbst, wiewohl auch hier ihre Glaubwürdigkeit natürlich nur eine ganz relative ist, insofern besonders die vielen Wundergeschichten, die sie von Buddha selbst wie von seinen Schülern und andern Anhängern erzählen, und die alles Maafs übersteigende Mythologie, die sich darin allmälig herausbildet,

1) Und Priester, also gebildetere Männer, waren es offenbar wohl, welche die dritte Synode bildeten: bei den beiden ersten mögen Laien betheiligt gewesen sein, seitdem aber hatte die buddhistische Hierarchie Zeit genug gehabt, sich genügend auszubilden.

2) Anders Burnouf a. a. O. p. 105. 106. Lassen II, 9. 491—493.

im Ganzen den Eindruck eines wüsten, aller Ordnung entbehrenden Chaos phantastischer Gebilde machen.

Vor allem gilt es nun natürlich eine relative Chronologie und Reihenfolge unter den einzelnen Schriften herzustellen, eine Aufgabe, welche sich denn auch Burnouf, dessen Untersuchungen unsere einzige Quelle hierfür sind[1], gestellt und mit grofser Umsicht und ziemlicher Entschiedenheit gelöst hat.

Was zunächst die Sûtra, also die Berichte über Buddha selbst, betrifft, so theilt B. sie in zwei Klassen, in die *einfachen* Sûtra und in die sogenannten Mahâvaipulya- oder Mahâyâna-Sûtra, welche er ihrer Sprache, Form und Lehre nach für die späteren erklärt: in Bezug auf den letzteren Punkt ohne Zweifel mit Recht, insofern eben einerseits in den Mahâvaipulyasûtra Buddha fast ausschliefslich von Göttern und Bodhisattvâs (Wesen, die der buddhistischen Mythologie angehören) umgeben erscheint, während in den *einfachen* Sûtra meist Menschen, an welche sich nur hie und da Götter anschliefsen, seine Umgebung bilden, und insofern sich andererseits in den *einfachen* Sûtra noch keine Spur von allen den Lehren findet, die nicht allgemein buddhistisches Eigenthum sind, sondern speciell nur den nördlichen Buddhisten zugehören, wie z. B. die Verehrung des Amitâbha, Manjuçrî, Avalokiteçvara, Âdibuddha[2] und der Dhyânibuddha, sowie sie auch ferner keine Spur von mystischen Zauberformeln und magischen Sprüchen enthalten, was Alles sich vielmehr und in reichem Maafse nur in den Mahâvaipulyasûtra vorfindet: ob aber auch der Umstand, dafs die Sprache der in diesen letztern besonders häufig eingefügten längeren poetischen Stücke in einer aus Sanskrit, Prâkrit und Pàli gemischten, entarteteren Form auftritt, als

1) Ich kann nicht umhin, hier wenigstens in einigen Worten meinen innigen, tiefgefühlten Schmerz darüber auszusprechen, dafs E. Burnouf jetzt, wo diese Bogen, die ich so gern seinem Urtheil unterworfen hätte, gedruckt werden, schon nicht mehr zu den Lebenden gehört. Sein frühzeitiger Tod ist ein ganz unersetzlicher Verlust für die Wissenschaft, wie für Alle die ihn kannten und, was dasselbe ist, ehrten und liebten.

2) In einem ganz andern Sinne findet sich dieses Wort in den von Gauḍapâda herrührenden Theilen der Mâṇḍûkyopanishad.

dies in den prosaischen Theilen der Fall ist, als ein Beweis für die Posteriorität der Mahâvaipulyasûtra anzusehen sei, möchte noch nicht so sicher stehen: stimmen denn diese poetischen Theile wirklich in Form und Inhalt in Bezug auf die einzelnen eben angeführten Punkte vollständig mit dem prosaischen Texte überein, so daſs man sie nur als eine Amplifikation resp. Rekapitulation dieses letztern ansehen kann? oder zeichnen sie sich nicht vielleicht grade in diesen Punkten vor denselben aus, so daſs man sie als Bruchstücke aus *älteren* metrisch überlieferten Traditionen ansehen könnte, grade wie dergl. so häufig in den Brâhmaṇa mitgetheilt werden[1]? Man würde in diesem letztern Falle sie als einen Beweis mehr dafür ansehen können, daſs die buddhistischen Legenden etc. ursprünglich nicht in Sanskrit, sondern in Volksdialekten abgefaſst waren. Nach den Nachrichten des chinesischen Reisenden Fa Hian, der 399—414 von China nach Indien und zurück pilgerte, scheint es übrigens, als ob die Mahâvaipulyasûtra damals bereits schon in ziemlicher Ausdehnung bestanden, insofern er nämlich mehrere der denselben eigenthümlichen Lehren als Gegenstand vielfachen Studiums erwähnt. —

Unter den *einfachen* Sûtra *können* wenigstens diejenigen, welche sich *blos* mit Buddha's Persönlichkeit beschäftigen, a priori natürlich älter sein, als diejenigen, welche sich auch auf Personen beziehen, die mehre Jahrhunderte später gelebt haben: weiter aber läſst sich vor der Hand nichts bestimmen. Ihr Inhalt ist ziemlich mannigfacher Art und finden sich für die einzelnen Theile derselben auch besondere technische Namen vor[2]: theils nämlich enthalten sie einfache Legenden, Ityukta und Vyâkaraṇa genannt (entsprechend den Itihâsapurâṇa in den Brâhmaṇa), theils Legenden

1) Wir müssen uns mit dieser Frage begnügen, da uns leider noch immer der Sanskrittext einer dieser Sûtra fehlt: die einzige Ausnahme macht ein kleines Fragmentchen aus dem Lalitavistara, einem Mahâvaipulyasûtra, welches Foucaux am Ende seiner Ausgabe der tibetischen Uebersetzung desselben mitgetheilt hat.

2) Nach Spiegel's Bemerkung in seiner hier mannigfach benutzten Anzeige von Burnouf's Werk in den Jahrb. für w. Critik April 1845 p. 517 finden sich die meisten dieser Namen auch bei den südlichen Buddhisten.

in Parabelform, Avadâna genannt, in denen wir manches Glied der späteren Thierfabel wiederfinden, ferner Erzählungen von Wundern und Vorzeichen Adbhutadharma, sodann einzelne Strophen oder mehrstrophige Lieder Geya und Gâthâ, die zur Bekräftigung des Gesagten dienen sollen, endlich specielle Belehrungen und Erörterungen über bestimmte Gegenstände, Upadeça und Nidâna genannt. All dies findet sich in ähnlicher, nur viel alterthümlicherer Weise und unter anderen Namen [1] in den Brâhmaṇa und Âraṇyaka vor, so wie in den im Mahâ-Bhârata hie und da zerstreuten prosaischen Legenden, die überhaupt mit diesen buddhistischen Sûtra auch dem Styl (nicht etwa der Sprache) nach die meiste Aehnlichkeit haben. Ganz eigenthümlich aber diesen letztern [2] sind die Jâtaka genannten Stellen, welche von den früheren Geburten Buddha's und der Bodhisattva handeln.

Diejenigen Data nun in den Sûtra, welche man bisher als für die Zeit Buddha's gültig angenommen hat, die wir aber zunächst nur als für die Abfassungszeit gültig ansehen dürfen, sind hauptsächlich religionsgeschichtlichen Inhalts. Eben so wie nämlich Buddha die Existenz der Kasten anerkannte, so natürlich auch das damalige indische Pantheon [3]. Es darf nun aber keinesfalls angenommen werden, daſs dieses letztere sich zu Buddha's Zeit bereits auf derjenigen Stufe der Entwickelung befunden habe, die wir hier in den Sûtra vorfinden, vorausgesetzt daſs man Buddha nach der südlichen Aera in das 6. Jahrh. a. Chr., und resp. dadurch ohne Zweifel in die Periode der Brâhmaṇa hinein versetzt, in welchen letztern eben noch ein ganz anderes Pantheon herrscht.

---

1) Nur Gâthâ und Upadeça (resp. wenigstens Âdeça) kommen auch im Brâhmaṇa vor.

2) Obwohl auch dazu sich hie und da im MBhârata, besonders im XII. Buche Anknüpfungspunkte finden: wie denn überhaupt viele der buddhistischen Legenden in entschiedener Beziehung zu entsprechenden brahmanischen Sagen und Mährchen stehen, die sie eben ihrem Zwecke entsprechend umgestaltet haben.

3) Lassen's Ausspruch (Indien II, 453) daſs „Buddha keine Götter anerkannte," bezieht sich wohl nur darauf, daſs auch sie ihm als dem ewigen Kreislauf unterworfen gelten: ihre Existenz aber hat er keinesfalls geläugnet, da in den ihm in den Mund gelegten Lehren ja fortwährende Bezugnahme auf dieselben stattfindet.

Lebte er dagegen erst in dem 4. Jahrhundert a. Chr., wie dies der Fall gewesen sein müfste, wenn die Angabe der Tibeter und Chinesen richtig wäre, dafs die dritte Synode unter (dem 40 p. Chr. lebenden) Kanishka 400 Jahre nach seinem Tode stattfand, und wofür auch der Umstand spricht, dafs diejenigen Namen der als Buddha's Zeitgenossen genannten Lehrer, welche sich in den brahmanischen Schriften wiederfinden, sämmtlich der Literatur der vedischen Sûtra, nicht der der Brâhmaṇa angehören, so wäre es von vorn herein wenigstens eher möglich, dafs das in den buddhistischen Sûtra sich vorfindende Pantheon u. dgl. Data auch für Buddha's, dann eben ihnen viel näher stehende, Zeit wirklich etwaige Gültigkeit haben könnten. Das Nähere hierüber ist in Kurzem Folgendes. Die in diesen Sûtra so häufig genannten Yaxâs, Garuḍâs, Kinnarâs sind in den Brâhmaṇa noch völlig unbekannt: auch Dânava findet sich nur selten vor (einmal als Beiname des Vṛitra, ein zweites Mal als der des Çushṇa), als Plural dagegen, zur Bezeichnung der Asura im Allgemeinen, nirgendwo, so wenig wie je die Götter darin als Surâs bezeichnet werden. Auch die Namen der Nâgâs und Mahoragâs werden nie genannt, obwol der Schlangendienst (Sarpavidyâ) selbst mehrfach erwähnt wird[1]. Ebenso fehlen auch die Kumbhâṇḍa[2]. Man könnte nun die Nichterwähnung aller dieser Genien in den Brâhmaṇa dadurch erklären, dafs dieselben hauptsächlich Gottheiten des niedern Volkes gewesen seien, an welches ja Buddha sich insbesondere wandte und dessen Auffassung und Ideenkreis er daher auch besonders berücksichtigen mufste: daran mag manches Wahre sein, aber auch der übrige Göt-

1) Besonders in der Atharvasaṃhitâ sind die Sarpâs ein Gegenstand vieler Gebete: im Çatapatha-Brâhmaṇa werden sie einmal mit den lokâs identificirt: sind etwa ursprünglich „die Sterne" und andere Luftgeister darunter verstanden? — Die Maitrâyaṇî-Upanishad nennt allerdings die Sura, Yaxa, Uraga, diese Upanishad gehört aber eben (s. p. 94) vollständig in die spätere Zeit, ist resp. mit diesen buddhistischen Sûtra dem Inhalte nach, und wohl auch der Zeit nach, verwandt.

2) Eine Zwergart mit „Hoden so grofs wie Kübel"? in den späteren brahmanischen Schriften heifsen sie wohl kushmâṇḍa, kûshmâṇḍa, Gurke? s. auch Mahîdhara zu Vâj. Saṃhitâ 20, 14.

terkreis der buddhistischen Sûtra ist ja vollständig der der epischen Poesie angehörige: in den Brâhmaṇa dagegen findet sich z. B. Kuvera's Name nur ein einziges Mal[1] genannt (und zwar in dem Brâhmaṇa des weifsen Yajus), Çiva und Çaṇkara kommen nur neben andern appellativen Beinamen des Rudra vor, bezeichnen ihn niemals allein und an für sich als nomina propria, Nârâyaṇa's Name wird nur höchst selten genannt, und die Namen Çakra, Vâsava, Hari, Upendra, Janârdana, Pitâmaha sind völlig unbekannt. Wir sehen somit, dafs die buddhistischen Sûtra, in welchen alle diese Namen herrschen, vollständig auf derselben Stufe mit der epischen Literatur stehen[2]. Die Nichterwähnung des Kṛishṇa beweist nichts dagegen, da dessen göttliche Verehrung noch durchaus ungewissen Datums ist: übrigens ist es auch noch die Frage, ob wir ihn nicht wirklich unter dem in ihnen mehrfach erwähnten Asura Kṛishṇa zu verstehen haben (s. p. 143.). — Wenn, um auch andere Punkte aufser dem Pantheon zur Sprache zu bringen, die Mondstationen in den Sûtra mit der Kṛittikâ beginnen, also noch in der alten Ordnung stehen, so wird man dies doch nicht als einen Beweis für ein letzteren zuzuschreibendes verhältnifsmäfsig hohes Alter aufführen können, da ja die neue Ordnung jener wahrscheinlich erst aus dem 4. oder 5. Jahrh. p. Chr. datirt: es erhellt somit daraus nur, dafs die betreffenden Stellen vor diese letztere Zeit zu setzen sind. Als ein Zeichen nicht besonders alterthümlicher Zeit dagegen hat man jedenfalls die Erwähnung der Planeten anzusehen, ebenso wie ferner die Erwähnung des (aus denarius entstandenen) Wortes dînâra, welches Burnouf (p. 424 n.) zweimal in den älteren Sûtra angetroffen hat (s. Lassen II, 348.).

Was die zweite Abtheilung der buddhistischen Schriften, das Vinayapiṭakam betrifft, die Vorschriften über Disci-

1) Das Taittirîya-Âraṇyakam, welches mehrere dieser Namen nennt, kann eben nicht mehr zur Brâhmaṇa-Literatur gerechnet werden.

2) Der so häufig erwähnte Mâra scheint fast eine rein buddhistische Erfindung zu sein: in brahmanischen Schriften habe ich ihn noch nirgendwo angetroffen.

plin und Cultus, so fehlen dieselben in der Pariser Sammlung fast gänzlich, wohl weil dieselben als besonders heilig gelten und daher von den Priestern möglichst geheim gehalten werden, überhaupt insbesondere für die Geistlichkeit bestimmt sind. — Ebenso wie die buddhistische Mythologie hat auch die buddhistische Hierarchie sich erst allmälig entwickelt. Buddha nahm, wie wir sahen, jeden ohne Unterschied unter seine Schüler auf, und als bei der grofsen Zahl und dem steten Zusammenleben derselben (ausgenommen Winterszeit) bald eine Art Rangordnung nöthig ward, so geschah diese nach dem Alter[1], oder nach dem Verdienst[2]. Als sich die buddhistische Lehre dann immer weiter verbreitete, ward eine Unterscheidung nöthig zwischen denen, welche sich ganz dem geistlichen Stande widmeten, den Bhixu[3], Mönchen, und den Bhixuṇî, Nonnen, und zwischen den buddhistischen Laien, Upâsaka und Upâsikâ[4]. Innerhalb der Geistlichkeit haben

1) Die Alten hiefsen Sthavira, ein Wort das in den brahmanischen Sûtra nicht selten einem nomen proprium beigegeben wird, um den Betreffenden von jüngeren Namensgenossen zu unterscheiden: auch im Brâhmaṇa finden sich die Anknüpfungspunkte dazu.

2) Die Würdigen hiefsen Arhat (ἀρχων), ein Titel, der sich ebenfalls bereits in den Brâhmaṇa dem Lehrer gegeben findet.

3) Speciell buddhopâsaka, buddhopâsikâ, wie dies in der Mṛichakaṭî mehrfach vorkömmt.

4) Wenn Pâṇini von Bhixusûtra spricht, und als Verfasser derselben Pârâçarya und Karmanda angebend lehrt (IV, 3, 110. 111), dafs deren Anhänger Pârâçariṇas und Karmandinas zu nennen seien und (IV, 2, 80) das sûtram des Erstern Pârâçarîyam heifse, so ist dies wohl auf die brahmanischen Bettler zu beziehen, da bei den Buddhisten jene Namen nicht genannt werden: auch führt Wilson in der zweiten Ausgabe des Lexikons karmandin als „the beggar, the religious mendicant, the member of the fourth order“ auf. Uebrigens ist nicht zu übersehen, dafs die beiden Regeln des Pâṇini den Angaben der Kalkuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patañjali nicht erklärt werden, möglicher Weise also gar nicht dem Pâṇini, sondern resp. erst der Zeit nach Patañjali angehören. — Dafs die Bettelmönche indefs zu Pâṇini's Zeit wirklich ganz besonders zahlreich gewesen sein müssen, ergiebt sich aus den vielen Regeln, die er über die Bildung hierhergehöriger Wörter giebt, so bhixâcara III, 2, 17, bhixâka III, 2, 155, bhixu III, 2, 168, bhaixam aus bhixâ im Sinne von bhixâṇâm samûhas IV, 2, 38. s. besonders auch II, 1, 70 wo über die Namenbildung von weiblichen Bettlern (çramaṇâ und, im gaṇa, pravrâjitâ) gehandelt wird, was sich wohl nur auf die buddhistischen Bettlerinnen beziehen kann. Die ganze Einrichtung des „fourth order“ übrigens beruht jedenfalls wesentlich auf der Sâṅkhya-Lehre, und hat sicher durch den Buddhismus bedeutend an Ausdehnung gewonnen. — Das rothe, rothgelbe Gewand (kashâyavasanam) und das Scheeren des Haares (muṇḍyam) sind die Hauptzeichen der buddhistischen Bhixu, s. oben p. 76. 214. Ueber einen in Indien vorhandenen Commentar zu einem Bhixusûtra s. Ind. Stud. I, 470.

sich dann mit der Zeit noch zahlreiche Schattirungen gebildet, bis endlich die jetzige Hierarchie entstanden ist, die sich übrigens von der brahmanischen sehr wesentlich unterscheidet, insofern der Eintritt in den geistlichen Stand noch jetzt, wie zu Buddha's Zeit, auch den Mitgliedern der niedrigsten Kasten unter denselben Bedingungen, wie jedem Andern, gestattet ist. Unter den Laien bestehen eben die indischen Kasten, wo sie überhaupt einmal bestanden haben, noch jetzt fort: nur die Brahmanenkaste, die Priesterschaft durch Geburt, ist aufgehoben, und an ihre Stelle die Geistlichkeit durch Berufswahl getreten. — Auch der buddhistische Cultus, der jetzt keinem andern der Welt an Feierlichkeit, Würde, Pomp und Specialitäten nachsteht, war ursprünglich höchst einfach, bestand hauptsächlich in der Verehrung des Bildes Buddha's und seiner Reliquien. Letzteres wird uns zuerst von Clemens Alexandrinus berichtet. Später erzeigte man dann auch den Reliquien seiner vorzüglichsten Schüler dieselbe Ehre, sowie auch Königen, die sich besonders um den Buddhismus verdient gemacht hatten. Die Geschichte von der Asche des Menandros, die Plutarch berichtet (s. Wilson Ariana p. 283.), wird wohl so zu verstehen sein[1]. Diese Reliquienverehrung nun, der Thurmbau, der auf die derselben ihren Ursprung verdankenden Topen (sthûpa) zurückgehen könnte, das Klosterwesen sodann, der Gebrauch der Glocken, der Rosenkränze[2], und manche andre Einzelnheiten bieten so unge-

---

1) Ich halte nämlich den Menandros, der auf seinen Münzen Minanda genannt wird, für identisch mit dem König von Sâgala (Çâkala) Milinda, über welchen s. Turnour im journ. of the Asiat. Soc. of Beng. V, 530 ff., Burnouf a. a. O. p. 621, und Catal. ms. or. bibl. Havn p. 50. (Aus einem mir eben während der Correctur zu Gesicht kommenden Artikel von Spiegel in der Kieler Allgemeinen Monatsschrift Juli 1852 p. 561 sehe ich, dafs schon Benfey den Menander mit dem Milinda identificirt hat). — Schiefner hat bereits (in seiner Notiz über Indra's Donnerkeil. p. 4 des Sonderabdrucks 1848) die Vermuthung ausgesprochen, ob nicht der Buddha Amitâbha, der stets in das westliche Land Sukhavatî versetzt wird, mit dem Amyntas identisch sei, dessen Name auf seinen Münzen Amita lautet: auch in dem Namen Basili (bei Schmidt Dsanglun p. 331) sucht er das Wort *βασιλευς*. — Die Sage von dem westlichen Ursprunge der Çâkya habe ich schon oben (p. 249) als eine vielleicht dem Kanishka zu Liebe erfundene bezeichnet.

2) Den übrigens auch die Brahmanen später angenommen haben.

mein viel Aehnlichkeiten mit dem christlichen Ritus, dafs man die Frage, ob dieser letztere hier nicht etwa der entlehnende Theil sei, durchaus nicht ohne Weiteres zurückzuweisen hat, zumal bekanntlich die buddhistischen Missionare ziemlich früh, vielleicht schon in den beiden ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung, in die westlichen Länder bis nach Kleinasien vorgedrungen sind. Freilich aber ist dies noch eine vollständig offne Frage, und bedarf der Untersuchung.

Die dritte Abtheilung der buddhistischen heiligen Schriften, das Abhidharmapiṭakam, enthält philosophische, insbesondere metaphysische Untersuchungen. Es ist schwerlich anzunehmen, dafs Buddha nicht sollte über die philosophische Begründung seiner Lehre im Klaren gewesen sein, und er letztere blos sollte einfach von seinen Vorgängern angenommen haben, so dafs der Muth und die Energie, die zu ihrer öffentlichen Verkündigung gehörten[1], sein alleiniges Verdienst wäre: eben so sicher aber scheint es, dafs ihm nicht daran lag ein philosophisches System zu verbreiten, sondern sein Streben einzig ein praktisches war, tugendhafte Handlungen nämlich und Gesinnungen zu erwecken. Hiermit in Einklang steht denn auch, dafs, während die Buddhisten von dem Sûtra- und dem Vinaya-piṭakam behaupten, dafs Buddha sie selbst vorgetragen habe, sie dagegen von dem Abhidharma-piṭakam von vorn herein eingestehen, dafs es ein Werk seiner Schüler sei. Nach Burnouf ist denn in der That die Lehre des Abhidharma eine weitere Entwicklung oder Fortbildung der in den Sûtra hie und da vorgetragenen Anschauungen und zwar fügen die betreffenden Schriften häufig nur einzelne Worte zu den Gedanken der Sûtra hinzu: „es finde aber zwischen beiden jedenfalls ein Zwischenraum von mehreren Jahrhunderten und der Unterschied statt, der eine Lehre, die in ihren ersten Anfängen ist, von einer Philosophie trennt, die ihre äufserste Entwicklung erreicht hat[2]." In dem Brahmasûtram des Bâdarâyaṇa

1) In diesem Muthe spricht sich aus, dafs er von Geburt ein Krieger war.
2) Ob nach diesen Worten Burnouf's a. a. O. p. 522 die Ansicht Las-

werden mehrfach Lehren bekämpft, die nach Çaṅkara's Zeugnifs zwei verschiedenen Schulen der buddhistischen Philosophie angehören, und müssen also diese letzteren beiden, und vielleicht auch die beiden andern, die neben ihnen stehen, bereits der Periode vor Abfassung jenes Brahmasûtram angehören. — Die betreffenden Lehren selbst nun sind übrigens keineswegs schon mit völliger Klarheit zu erkennen, ebenso wie auch die wiewol unleugbare Verwandschaft mit den Lehren des Sânkhyasystems noch in ziemlichem Dunkel schwebt: das aber wenigstens ist in Bezug hierauf klar, dafs wenn auch Buddha selbst sich wirklich etwa in vollem Einklange mit den damals bestehenden Lehren des Kapila befand[1], seine eignen Anhänger dieselben doch auf ihre eigne Weise ausbildeten, ebenso wie auch die Anhänger des Kapila auf ihren eignen Wegen fortgingen und so zuletzt das Sâṅkhyasystem, welches uns jetzt unter diesem Namen vorliegt, entstand, welches eben ganz wesentlich von der buddhistischen Philosophie differirt[2]. Den vier Schulen, in welche sich letztere, wie wir oben sahen, schon in ziemlich früher Zeit gespalten hatten, haben sich später dann noch vier andre zugesellt, oder sind resp. wol an ihre Stelle getreten, aber auch die Lehren dieser Schulen sind noch keinesweges mit genügender Sicherheit dargestellt. — Auch die Frage, ob nicht vielleicht buddhistische Anschauungen auf die Entwicklung der gnostischen Lehren, insbesondere des Basilides, Valentinian, Bardesanes, sowie des Manes einen direkten Einflufs ausgeübt habe[3], ist vor der Hand noch als eine durch-

sen's (II, 458) haltbar ist, dafs „obwohl in der Sammlung, die den Namen Abhidharma führt, Schriften aus verschiedenen Zeiten sind, sie doch alle in die Zeit vor der dritten Synode gesetzt werden müssen," wobei er noch dazu die dritte Synode (245 a. Chr.) ausdrücklich von der vierten unter Kanishka trennt, scheint mir im allerhöchsten Grade bedenklich.

1) Wenn er mit dem Çâkâyanya in der Maitrâyaṇa-Upanishad (s. p. 95) wirklich zu identificiren wäre, hätten wir in dieser ein ziemlich direktes Zeugnifs dafür.

2) Ob die Verse 9—14 der Îçopanishad mit dem Commentator speciell auf die Buddhisten zu beziehen sind, wie ich Ind. Stud. I, 298. 299 annahm, ist mir wieder zweifelhaft geworden: es könnte eben die dortige Polemik auch gegen die Sâṅkhya-Ansichten im Allgemeinen gerichtet sein.

3) s. F. Nève L'Antiquité Chrétienne en Orient p. 90 Louvain 1852.

aus ungelöste zu betrachten, und hängt auf das Innigste mit der Frage über den Einfluſs zusammen, der etwa den indischen Philosophemen überhaupt auf die Gestaltung jener Lehren zuzuschreiben sein möchte: letzterer ward hauptsächlich durch Alexandrien vermittelt, die buddhistischen Missionare dagegen kamen wohl meist vom Penjab her über Persien.

Neben den drei Piṭaka enthalten nun übrigens die aus Nepâl herbeigeschafften buddhistischen Sanskrithandschriften auch noch andre Werke, theils nämlich eine groſse Zahl von Commentaren und Erläuterungen dazu, deren Verfasser auch meist namhaft gemacht sind, theils eine ganz eigenthümliche Classe von Schriften, die sogenannten Tantra, welche für besonders heilig gelten, übrigens auf ganz gleicher Stufe mit den gleichnamigen brahmanischen Werken stehen: ihren Inhalt bilden Anrufungen an verschiedene Buddhâs und Bodhisattvâs, sowie an deren Çakti, weibliche Hälften, mit bunter Einmischung çivaitischer Gottheiten, und daran schlieſsen sich längere und kürzere Gebete an dieselben, so wie Anleitung darüber, wie man die mystischen Diagramme und magischen Kreise, welche die Gunst und den Schutz derselben sichern, zu ziehen habe.

Wir sind hiermit am Schlusse der allgemeinen Uebersicht der Sanskritperiode angelangt, und zugleich — am Schlusse des Semesters. Bevor wir aber scheiden, meine Herren, erlauben Sie mir noch, Ihnen meinen besten Dank zu sagen für die unausgesetzte Theilnahme, die Sie diesen Vorlesungen geschenkt haben, und die Hoffnung auszusprechen, daſs wir vielleicht in einem künftigen Semester zur Detail-Untersuchung der Sanskritperiode wieder zusammentreffen mögen.

REGISTER.

ERRATA UND ZUSÄTZE.

S. 4 L. 13 Naturerscheinungen. und zwar zunächst nur. — 7, 6 drei grofse. — 7, 30 des Weda. — 10. 17 Eindringlinge. — 11, 30. 31 das Wort brâhmaṇa findet sich in diesem Sinne auch schon in den früheren Büchern des Çatap. Br. einige Male vor, so III, 2, 4. 1. IV. 1, 5, 15. 18. — 13, 21 Brâhmaṇa. — 15, 8 v. u. Aufrecht macht mich auf die beiden Stellen in der Ṛiksaṃhitâ aufmerksam, I, 164, 24 (41) und X, 13, 3 Langlois I, 565. IV, 235, wo von einem Messen der Rede durch das axara gesprochen wird, und wo dies Wort daher schon Silbe zu bedeuten scheint. Beide Hymnen gehören wohl zu den spätesten der Sammlung. — 22, 4. 5 den Pâṭha, so wie über. — 27, 24 und 28, 19 ὑλόβιοι. — 31, 11 Adhyâya. — 32, 12 Ṛigbrâhmaṇa. — 32, 6 v. u. Mahâbhâshya. — 36, 10. 16 Ferêdûn. — 36, 20 Khosrû. — 36, 31 Firdûsî's. — 39, 11 v. u. Yâska. — 40, 13 der tückische Dämon. — 41, 24 Sâyaṇâcârya. — 41, 6 v. u. Colebrooke misc. ess. I. 301 nennt die Stadt Vidyânagara. — 42, 26 London 1830. — 42, 27 ebend. 1838. — 50, 15, Âruṇi. — 55, 3 v. u. nirgendwo. — 58, 17 übrigens. — 71, 27 die Gattinn. — 74, 10. 11 derselben. — 74, 12 Çâṇḍilyâyana.— 79, 22 Çaucivṛixi. — 82, 4 v. u. Gṛihyasûtram. — 82, 2 v. u. beziehen sich. — 86, 26 Âtreyaschule. — 98, 3 v. u. Kâṭha-. — 104, 11 Santrâmaṇî und dem Menschenopfer gehörigen. — 104, 13 Reinigungsopfer und Manenopfer gar erst im. — 116, 25 bhavân. — 116, 25 was bisher nur äufserst selten geschah. — 120, 17 stets. — 123, 21 (p. 117). — 125, 13 das Wort muni kommt schon in den späteren Theilen der Riksaṃhitâ vor, nämlich VIII, 17, 13 und X, 136, 2—5. — 127, ult. Ind. Stud. I, 203 not. — 129, 4 erhalten habe?[1]. — 137, 12 Pitṛibhûti. — 202, 23 Muhammed. — 207, 25 siècle. — 247, 15 Sammlung. — 251, 5 v. u. Berührungspunkte. — 256, not. 3. Ungemein reiche Angaben über den südlichen Buddhismus, enthält ein mir so eben zukommendes Werk von R. Spence Hardy „Eastern Monachism, an account of the origin, laws etc. of the order of mendicants founded by Gotama Buddha" London 1850. 444 pp. Der Verfasser war als Wesleyitischer Missionar 20 Jahr lang in Ceylon, und scheint diese Zeit in der That ganz vortrefflich angewendet zu haben. — 263, 21 In der Bedeutung: Elephant findet sich das Wort nâga einmal im Vṛihad-Âraṇyaka Mâdhy. I, 1, 24.

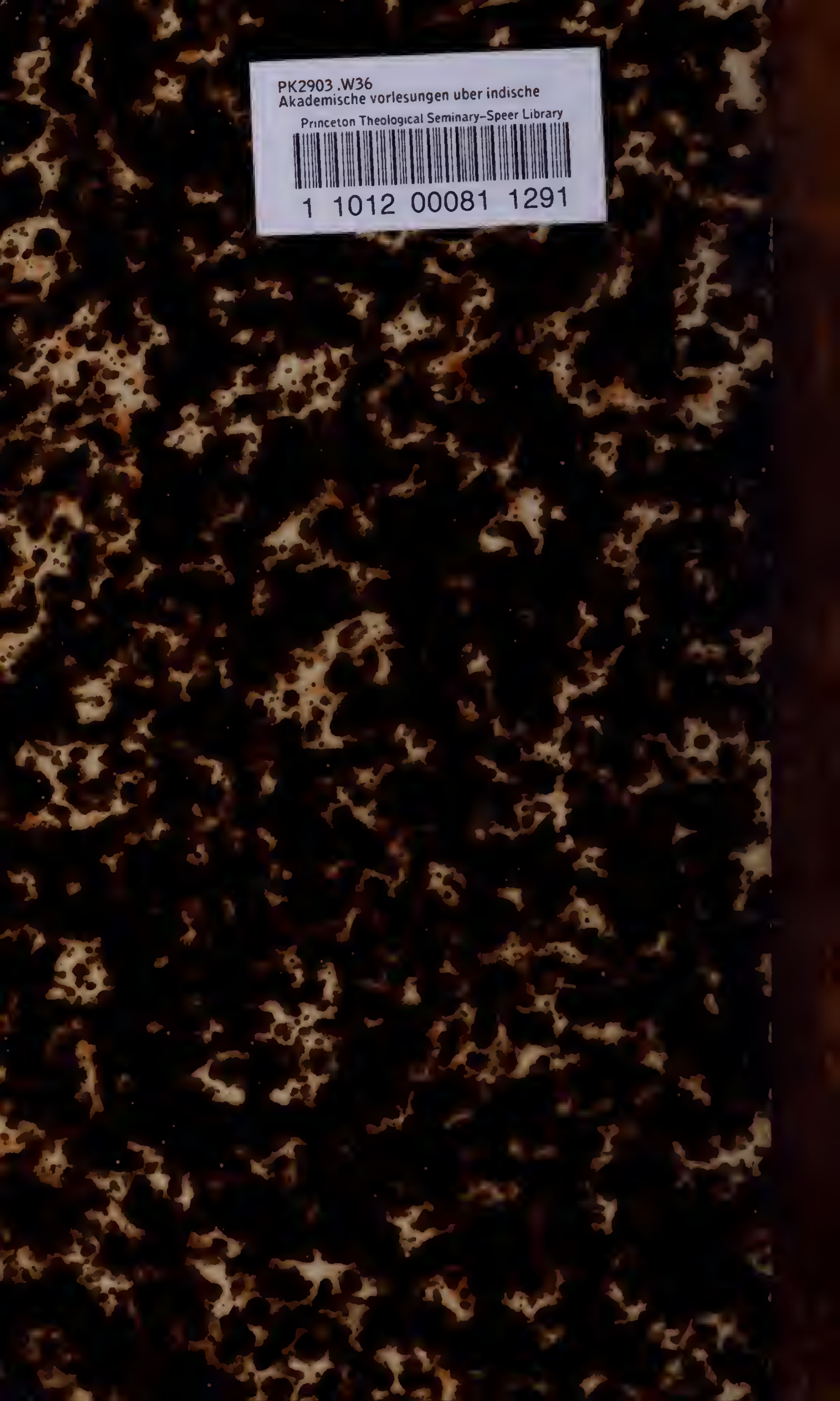
Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.










PK2903 .W36
Akademische vorlesungen uber indische
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00081 1291